



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2015

---

## Medialität

Kiening, Christian

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-139082>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Kiening, Christian (2015). Medialität. In: Ackermann, Christine; Egerding, Michael. Literatur- und Kulturtheorien in der germanistischen Mediävistik. Berlin, Boston: De Gruyter, 349-382.

## 1 Medientheorie und Mediävistik

Als die germanistische Mediävistik vor ungefähr zwanzig Jahren begann, sich verstärkt mit mediengeschichtlichen Fragen zu beschäftigen, geschah dies im Bewusstsein einer zunehmend als medialisiert erfahrenen Gegenwart, die einen anderen Blick auf die Vergangenheit stimulierte: diese nämlich als eigentümlichen Wiedergänger erscheinen ließ, dessen spezifische Arten der Sinnstiftung und -vermittlung noch oder wieder die Gegenwart betreffen. Unter Bezug auf Theorieansätze, die das Feld menschlicher Kulturtechniken (André Leroi-Gourhan), das Verhältnis von Oralität und Literalität (Walter J. Ong), die Materialität der Kommunikation (Hans Ulrich Gumbrecht/Karl Ludwig Pfeiffer) oder die Sinnoperationen sozialer Systeme (Niklas Luhmann) konfigurierten, schien zweierlei möglich: einerseits die mediävistisch in Gang gekommene Diskussion der Eigenart mittelalterlicher Textualität und Visualität, also etwa der Rolle der multisensoriellen Wahrnehmung, des Körpers und der Memoria, der Repräsentation und der symbolischen Kommunikation, in einen weiteren Kontext zu stellen und systematisch wie theoretisch anschlussfähig zu beschreiben; andererseits eben diese Beschreibung als eine für das Verstehen des medialen Haushalts der späten oder postindustriellen Moderne wesentliche zu erweisen. So entstand eine wissenschaftsgeschichtlich besondere Kombination: hier hermeneutische und semiotische Instrumentarien zur Erfassung der Alterität vergangener Sinnsysteme, dort posthermeneutische mediengeschichtliche Globalmodelle (Marshall McLuhan, Harold Adam Innis, Friedrich Kittler, Vilém Flusser, Paul Virilio) zur Annäherung an die Materialität der Geschichte.<sup>1</sup>

Das Ergebnis war ein intensiviertes Gespräch der germanistischen Mediävistik mit anderen mediävistischen Disziplinen: mit der Geschichtswissenschaft, die sich mit Fragen sozialer Kommunikation; mit der Kunstwissenschaft, die sich mit dem Zusammenhang von Bild, Medium und Körper; mit der Theologie, die sich mit den Vermittlungsdimensionen der Heilsgeschichte beschäftigte.<sup>2</sup> Das Ergebnis war aber auch ein schillerndes Verhältnis zwischen dem wissenschaftlichen Verfahren und dem epistemischen Gegenstand, das manchmal den Eindruck erweckte, es gehe um

---

1 Vgl. Horst Wenzel: *Hören und Sehen*; ders. (Hg.): *Gespräche – Boten – Briefe*; ders.: *Mediengeschichte*.

2 Vgl. Marco Mostert: *New approaches*; Gerd Althoff (Hg.): *Formen und Funktionen*; Hedwig Röckelein: *Kommunikation*; Fabio Crivellari/Marcus Sandl: „Die Medialität der Geschichte“; Martina Stercken: „Medien und Vermittlung gesellschaftlicher Ordnung“; Klaus Krüger: „Bild – Schleier – Palimpsest“; Berndt Hamm/Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff (Hgg.): *Media salutis*.

ein Verstehen mehr der Gegenwart als der Vergangenheit.<sup>3</sup> Dazu kamen die Mängel einer Pionierphase: Teilweise schien die Akzentsetzung v. a. in der Verwendung aktueller Medienterminologien zu bestehen.<sup>4</sup> Oft wurden medientheoretische Grundannahmen mehr übernommen als kritisch befragt. So orientierte man sich an nachrichtentechnischen Kommunikationsmodellen, die, von der Trias Sender–Bote–Empfänger ausgehend, sowohl die Dynamiken der Kommunikation wie auch deren jeweilige kulturelle und historische Bedingungen ausblenden. Oder man folgte einem universalgeschichtlichen anthropologischen Verständnis von Medien als *extensions of man*, Erweiterungen der Sinne, die sich gemäß einer evolutionären Stufenlogik unterschiedlicher Gedächtnistypen vollzogen: von den primären Medien, die auf den Körper bezogen sind und ohne technische Hilfsmittel auskommen (*brain memory*), über die sekundären, die den Körper erweitern und auf Produzentenseite technische Hilfsmittel voraussetzen (*script memory*), zu den tertiären, die von Produzenten wie Rezipienten den Einsatz von Technik erfordern, und schließlich den quartären, die mit den Prinzipien von Digitalisierung und Vernetzung eine Sender und Empfänger neu konfigurierende hybride Integration aller anderen Medien ermöglichen.<sup>5</sup>

Der genauere Blick hat gezeigt: So wie generell jüngere Medien ältere nicht einfach ablösen, sondern v. a. verändern (und beobachtbar machen), so ist auch auf das Mittelalter bezogen kein glatter Übergang vom körpergebundenen zum schriftgestützten Gedächtnis zu erkennen. Die Zunahme pragmatischer Schriftlichkeit seit dem 12. Jh. führt weder zu einer Abnahme von Mündlichkeit noch zu einer Verminderung der Aura der Schrift. Sie führt weder zu einer Konkurrenz der ‚Künste‘ des Wortes und des Bildes noch zu einer Verdrängung des Körpers aus dem Kommunikationsprozess. Vielmehr kommt es zu Effizienz- und Komplexitätssteigerungen. Die Schrift ermöglicht Disziplinierung, Vereinheitlichung und Verstetigung, eröffnet aber auch der Inszenierung von Mündlichkeit oder dem Ineinander von Aura und Semiose, von Präsenz und Reflexion neue Geltungsdimensionen; zudem steht sie mit visuellen Formen in einem vielfältigen Beziehungsgeflecht.<sup>6</sup> Selbst in der Frühen Neuzeit behalten die Kommunikation der Körper und die Kommunikation unter

3 Vgl. Haiko Wandhoff/Horst Wenzel: „Literatur vor und nach Gutenberg“; Ulrich Schmitz/Horst Wenzel (Hgg.): *Wissen und neue Medien*. Ausführlicher Problemaufriss mit reichen Nachweisen bei Christian Kiening: „Medialität in mediävistischer Perspektive“; ein anderer Blick bei Rüdiger Schnell: „Literaturwissenschaft und Mediengeschichte“.

4 Vgl. Michael Giesecke: *Der Buchdruck*; Haiko Wandhoff: *Der epische Blick*; ders.: „Speicher- und Schauräume“.

5 Der breiteste Überblick über Modelle, Formen und historische Sektoren bei Joachim-Felix Leonhard u. a. (Hgg.): *Medienwissenschaft*.

6 Vgl. Horst Wenzel/Wilfried Seipel/Gotthart Wunberg (Hgg.): *Verschriftlichung der Welt*; dies. (Hgg.): *Audiovisualität vor und nach Gutenberg*; Christian Kiening/Martina Stercken (Hgg.): *Schrifträume*; interessante Fallstudien: Nikolaus Henkel: „Titulus und Bildkomposition“; Stephan Müller: „‚Erec‘ und ‚Iwein‘ in Bild und Schrift“; ders.: „Alte Medien“.

Anwesenden zentrale Bedeutung – trotz einer Zunahme anonymisierter Textverhältnisse, einer Umstellung auf stille, private, häusliche Lektüre und Bildbetrachtung und einer Verschiebung der im Buchkörper verankerten Sinngarantie auf Institutionen.<sup>7</sup> In der (Post-)Moderne wiederum scheinen sogar vormoderne Phänomene (Oralität, Visualität, Multimedialität, Hypertextualität etc.) wiederzukehren oder neue Bedeutung zu erlangen.<sup>8</sup>

Es bietet sich insofern an, die elementaren Medien- und Gedächtnistypen weniger als schlichte Abfolge denn als funktionale Möglichkeiten zu begreifen, die sich in verschiedenen Gesellschaften zu verschiedenen Zeitpunkten in verschiedenen Gemengelagen manifestieren. Auf diese Weise lässt es sich vermeiden, die Vormoderne im Sinne einer Vor- oder auch Gegengeschichte von der medialen Folie der Neuzeit oder Moderne her zu konstruieren. Indem man makrohistorische Annahmen über lineare oder nicht-lineare historische Prozesse forschungspragmatisch einstweilen einklammert und sich auf kleinere, überschaubare Einheiten konzentriert, sind präzisere Analysen möglich, die nicht nach dem Wesen ‚des‘ Mediums fragen und den Blick nicht so sehr auf einzelne Medien, sondern auf Vermittlungsprozesse und ihre Dynamiken richten. Das, was wir Medium nennen, besitzt ja immer eine komplexe Struktur oder lässt sich seinerseits als Zusammensetzung oder Einschachtelung medialer Formen charakterisieren. So wie der materielle Überlieferungsträger (Codex) auf einem Beschreibstoff (Pergament, Papier) Zeichenanordnungen (Schrift) enthält, die ihrerseits aus einem Kommunikationssystem (Sprache) stammen, ist auch jedes andere Medium immer schon ein „System von *Mitteln* für die Produktion, Distribution und Rezeption von Zeichen, das dem mit seiner Hilfe ablaufenden Zeichenverhalten bestimmte *gleichbleibende Beschränkungen* auferlegt“.<sup>9</sup>

Statt vermeintlich klar umrissenen Einzelmedien kann dementsprechend das Interesse den Bedingungen gelten, unter denen etwas als Medium fungiert oder erscheint.<sup>10</sup> Es muss sich dabei nicht nur um „historisch singuläre Konstellationen“ handeln, in denen sich erstmals „eine Metamorphose von Dingen, Symboliken oder Technologien zu Medien feststellen lässt“.<sup>11</sup> Von Interesse können gerade auch solche Situationen sein, in denen vorhandene Mittel aufgegriffen und in ein neues Licht gerückt, variiert und transformiert, institutionalisiert, konventionalisiert und reflektiert werden. Geht man davon aus, Medien würden überhaupt erst im Ge-

7 Vgl. Jan-Dirk Müller: „Der Körper des Buches“; ders.: „Formen literarischer Kommunikation“; Johannes Burkhardt/Christine Werkstetter (Hgg.): *Kommunikation und Medien*; Fabio Crivellari u. a. (Hgg.): *Medien der Geschichte*; Marcus Sandl: *Medialität und Ereignis*.

8 Vgl. Jay David Bolter/Richard Grusin: *Remediation*.

9 Roland Posner: „Beschreibung verbaler und nonverbaler Kommunikation“, 302.

10 Ein recht oberflächlicher Differenzierungsversuch in dieser Richtung bei Werner Faulstich: *Medien und Öffentlichkeiten*.

11 Joseph Vogl: „Medien-Werden“, 122.

brauch zu Medien, stellt sich die Frage, wie die intrinsische Logik medialer Formen und deren vielfältige Kontexte miteinander zu verbinden sind. Sie zu beantworten bedarf es der genauen Analyse dessen, was jeweils in und mit einer Form vorgeht, die in irgendeiner Weise Vermittlungsaufgaben wahrnimmt, also einer Analyse der Medialität der ‚Medien‘. Diese Medialität steht immer in einer Spannung zwischen dem, was uns als mediale Form begegnet, und dem, was diese Form ihrerseits an medialen Formen, z. B. an Darstellungen kommunikativer Akte, enthält. Die volkssprachige Literatur etwa, die (ungesicherter als die lateinische) stärker ihre eigenen Bedingungen reflektierte, ist reich an Szenen, in denen Gegebenheiten des Dichtens, Schreibens, Erzählens, Lesens, Singens oder allgemein des Kommunizierens thematisiert und Texte in Bezug auf Objekte oder Bilder profiliert werden. Mit dem, was Figuren in den Texten hören, sehen oder kommunizieren, steht nicht selten auch zur Diskussion, wie überhaupt die Ausbildung und Verstetigung von Sinn, die Verbindung zwischen Vermittlung und Verbreitung, Textualität und Materialität zu denken ist.

Das macht es nötig, die ganze Palette an Prozessen der Kommunikation, Wahrnehmung und Imagination zu analysieren, über die ein Text auch mit bestimmten historischen Modellen des Medialen (etwa zeitgenössischen Theorien der Sprache und der Schrift, der Optik und der Akustik) verbunden ist,<sup>12</sup> aber auch die verschiedenen Ebenen oder Beobachtungsordnungen des Gegenstands zu berücksichtigen: (1) die materielle Erscheinungsform des Gegenstands selbst (den Überlieferungsträger), (2) paratextuelle Formen, die (wie Inhaltsverzeichnisse, Prologe, Epiloge oder auch Akrosticha) vermittelnde Rahmen zwischen Dargestelltem und Darstellendem bilden, (3) diegetische Formen, die Medialität explizit ausstellen und zum Gegenstand einer Beobachtung zweiter Ordnung machen. Während die empirische, aber auch die frühe kulturwissenschaftliche Medienwissenschaft einen Großteil ihrer Verheißung daraus bezog, dass sie die Determination von Sinn durch materielle Träger und Prozesse fokussierte, die ‚unterhalb‘ der eigentlichen Bedeutungsvorgänge ablaufen, kommt es der historischen Medialitätsanalyse darauf an, den ganzen Reichtum an geschichtlichen Selbstbeschreibungen medialer Gegebenheiten überhaupt erst einmal zu erfassen. Anhand der Ostentationen, der Reflexionen und der Imaginationen des Medialen ist das Inventar an Erscheinungsformen zu rekonstruieren, das uns sehen lernt, dass auch Materialität nicht unabhängig von diskursiven Konstellationen existiert.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Vgl. Christian Kiening/Martina Strecken (Hgg.): *Modelle des Medialen im Mittelalter*.

<sup>13</sup> Dieses Anliegen trifft sich teilweise mit einer jüngeren Medienphilosophie. Dieter Mersch (*Medientheorien*) bspw. fasst die Konstitutionsbedingungen wie auch Grenzen des Medialen, seine Erscheinungshaftigkeiten und blinden Flecke, seine Inszenierungen und Paradoxierungen ins Auge, Sibylle Krämer (*Medium, Bote, Übertragung*) die sprach- und zeichenphilosophischen sowie metaphysischen Implikationen des Medialen. Eine konsequente Historisierung ist damit allerdings jeweils nicht verbunden.

Was sich damit abzeichnet, ist die methodologische Dimension der Frage nach historischer Medialität. Wenn manche neueren Arbeiten die Geschichte von Medialität mit einer Geschichte der technischen Kommunikationsmittel, Zeichensysteme oder Informationsträger identifizieren,<sup>14</sup> scheinen sie zu suggerieren, es handle sich hierbei um einen neuen epistemischen Gegenstand wie etwa vor einiger Zeit Mentalitäten, Emotionen oder Ordnungen. Ich schlage hingegen vor, schon im Begriff der Medialität die Perspektive als mitthematisch zu begreifen, unter der etwas als medial zu betrachten ist.<sup>15</sup> Wenn man danach fragt, was in welchen Situationen unter welchen historischen Gegebenheiten als Medium fungieren kann und was die Stellen, Orte und Konstellationen sind, an denen Medialität beobachtbar wird, entscheidet man sich für eine bestimmte Einstellung und Sichtweise, ja eine methodische Prämisse: geschichtliche Phänomene in ihrer Konstitution und Wirkung, ihrem Werden und Sich-Verändern sowie ihre Bindung an die Materialitäten der Kommunikation und die Dynamiken sozialer Sinnerzeugung zu fokussieren. Nicht unbedingt neue Gegenstände sind es also, die in den historischen Blick rücken, sondern (die spezifischen) Aggregatzustände von oft durchaus bekannten Gegenständen, die aber aus anderem Blickwinkel betrachtet werden.

Will man die Eigenarten der mittelalterlichen medialen Gegebenheiten präziser bestimmen, wird es nicht genügen, dieses oder jenes als Medium zu verstehen und hier und da an Medientheorien anzuknüpfen. Auch wird es nicht befriedigen, den Medienbegriff einfach auf Verhältnisse vor dem Zeitalter der Medien zu übertragen und so die Mediengeschichte um ihre unzureichend erkannte Vorgeschichte zu ergänzen.<sup>16</sup> Vielmehr sind die historischen wie systemischen Bedingungen der Möglichkeit des Medialen zu untersuchen und dabei analytische Kernbegriffe wie historische Modelle zu differenzieren. Das kann es ermöglichen, z. B. die bekannten Figuren medialer Übergänge (von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit, von der Handschrift zum Buchdruck, von der körpernahen zur körperfernen Kommunikation) ihrerseits als Effekte diskursiver und epistemischer Konstellationen zu begreifen.

Ein konsequent historisch-mediologischer Ansatz ist ein perspektivischer. Er versteht „Mediengeschichte als Evolution von Beobachterebenen“ und damit als Wahl einer bestimmten Sichtweise.<sup>17</sup> Sein Ziel ist es, anhand einer Beobachtung prägnanter medialer Konstellationen und in kritischer Distanz ebenso zu globalhistorischen Mustern wie zu technologieorientierten oder quantifizierenden Vorgehensweisen einen analytischen wie systematischen Differenzierungsgewinn zu er-

<sup>14</sup> Vgl. Volker Depkat: „Kommunikationsgeschichte“, 9; vgl. auch Karina Kellermann (Hg.): *Medialität im Mittelalter*.

<sup>15</sup> Vgl. Sybille Krämer: „Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung?“, 82.

<sup>16</sup> Vgl. Siegfried Zielinski: *Archäologie der Medien*; Friedrich Kittler/Ana Ofak (Hgg.): *Medien vor den Medien*.

<sup>17</sup> Ludwig Jäger: „Die theoretische Grundlegung“, 196.

zielen. Als „Teilprogramm kulturwissenschaftlicher Forschung“<sup>18</sup> unternimmt er die Anstrengung, zwischen den historischen Konstellationen und den aktuellen Methodologien zu vermitteln.<sup>19</sup>

## 1.1 Historische Semantiken und Modelle

Insofern die Untersuchung vormoderner Medialität es mit Phänomenen zu tun hat, die vor der Etablierung genuiner Mediendiskurse liegen, hat ihre besondere Aufmerksamkeit den Ausdrücken, Begriffen oder Kategorien zu gelten, in denen Mediales erfasst, bezeichnet und konzipiert wurde. Das sich etwa seit den 1920er Jahren ausbildende Verständnis von ‚Medien‘ als technischen Vorrichtungen oder Ausdrucksmitteln, gedacht zur Speicherung, Übertragung oder Verbreitung, kann dabei nur bedingt als Folie dienen.<sup>20</sup> Zwar lassen sich fraglos verschiedene Kommunikations-, Überlieferungs- und Verbreitungsformen früherer Epochen als ‚Medien‘ bezeichnen und auch frühe Formen der ‚Medienreflexion‘ rekonstruieren – von der Thematisierung von Hören, Sehen und Schreiben, Stimme und Schrift in der Bibel, bei Hesiod und Platon über die Entfaltung materieller Form- und Vermittlungsdimensionen bei Aristoteles, der Vorstellung einer beständigen Selbstmitteilung der Welt durch *simulacra*, *figurae* oder *imagines* bei Lukrez bis hin zu den mittelalterlichen Seh-, Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorien sowie den angesprochenen narrativen Inszenierungen kommunikativer Gegebenheiten in volkssprachigen Texten. Doch ändert dies nichts daran, dass es weder der Sache noch dem Ausdruck nach ‚Medien‘ im Sinne eines durch formale Gemeinsamkeiten gekennzeichneten, standardisierten Inventars von Aufzeichnungs- und Kommunikationstypen gab. Es herrschte „kein Bedarf an einem übergreifenden, standardisierten Kode oder einer in allen Teilsystemen geltenden Generalsemantik“<sup>21</sup>. Zwar wurde eine Fülle von generellen und spezifischen Klassifikationssystemen für alles Existierende und Denkbare entwickelt. Diese Systeme aber waren nach anderen Prinzipien organisiert als die neuzeitlichen: nach letztlich sprachlich oder genealogisch, nicht morphologisch oder merkmalsemantisch gedachten Modellen der Ähnlichkeit.

Während die modernen Konstellationen des ‚Dazwischen‘, seien es konkrete Figuren oder abstrakte Zeichen, Materialitäten, Institutionen oder Symbole (der Bote, der Film, das Geld oder der Frosch) dem Gedanken verpflichtet sind, es gäbe eine

<sup>18</sup> Jan-Dirk Müller: „Medialität“, 61.

<sup>19</sup> Ansätze zur Umsetzung dieses Programms im Nationalen Forschungsschwerpunkt *Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen. Historische Perspektiven*, situiert an der Universität Zürich; s. auch die zahlreichen Bde. der gleichnamigen Reihe.

<sup>20</sup> Begriffsgeschichtlich erhalten bei Stefan Hoffmann: *Geschichte des Medienbegriffs* v. a. die Antike sowie das 18./19. Jh. Profil.

<sup>21</sup> Michael Giesecke: „Sinnenwandel und Sprachwandel“, 225.

epistemologische Systemstelle, die sich verschieden besetzten ließe,<sup>22</sup> ist eben dies für die Vormoderne nicht anzusetzen. Mittelalterliche Denker konnten zwar in der Figur des Boten theologische (Christus, Engel) und perzeptive (Sinneswahrnehmung) Vermittlungsmomente miteinander verbinden, zum Modell schlechthin von Kommunikation oder Medialität machten sie diese Figur aber nicht.<sup>23</sup> Die Medien der Kommunikation wiederum hätten sie in ihren Klassifikationssystemen je nachdem unter verschiedenen Rubriken untergebracht: den freien oder den mechanischen Künsten, den menschlichen Hervorbringungen oder den Zeichen. Sie hätten sich in den Grundzügen, ungeachtet mannigfaltiger Differenzierungen im einzelnen, an das als Handbuch verbreitete Werk *De doctrina christiana* (397/426) gehalten, in dem Augustinus natürliche und konventionelle Zeichen unterschied, wobei er unter die letzteren auch jene rechnete, die einer wechselseitigen Vermittlung (*communicatio*) menschlicher Wahrnehmungen (*sensus*) dienen. Diese Zeichen umfassen sowohl, auf den Gesichtssinn bezogen, gestische, mimische und visuelle, wie, auf das Gehör bezogen, artikulatorische Formen. Das Interesse allerdings gilt weniger dem Verhältnis der Formen zueinander als ihrem Bezug zur Wirklichkeit und zur Wahrheit – wenn Bilder und Statuen in einem Atemzug mit Fabeln, Kleidung und Münzen genannt werden, so im Blick auf die Frage, inwieweit diese dem Schein und der Künstlichkeit verhafteten menschlichen Einrichtungen (*instituta adumbrata*) doch eine Ähnlichkeit mit den natürlichen, d. h. ein Vorbild in der Natur besäßen.

In diesem Sinne unterscheidet auch der augustinish geprägte Hugo von St. Viktor in einer der anderen für das Mittelalter grundlegenden Wissenschaftslehren, dem *Didascalicon* (um 1128), im Gefolge neuplatonischer Vorstellungen zwischen drei verschiedenen schöpferischen Werken: demjenigen Gottes, demjenigen der Natur und demjenigen des die Natur nachahmenden Menschen.<sup>24</sup> Zu letzterem zählt er die „unzähligen Arten des Malens, Webens, Bildhauens und Gießens“ (I,9), die an späterer Stelle allerdings, wenn Hugo die *artes mechanicae* präsentiert, unter dem Stichwort der Waffenschmiedekunst (*armatura*) erscheinen, vor der Handelschifffahrt, der Landwirtschaft, der Jagd, der Medizin und der Theaterkunst, die eigentlich den Bogen wieder zu den mimetischen Künsten schlagen könnte, hier aber nur im Hinblick auf die Frage behandelt wird, weshalb sie überhaupt, man denke an die frühchristlichen Verdikte über die heidnischen Schauspiele, zu den erlaubten menschlichen Handlungen zu zählen sei (II,20–27). Das zeigt, wie sehr hier gegenüber einer Einteilung gemäß formalen Gemeinsamkeiten diejenige gemäß vorgege-

<sup>22</sup> Vgl. Stefan Münker/Alexander Roesler (Hgg.): *Was ist ein Medium?*.

<sup>23</sup> Nicolaus Cusanus etwa kontrastiert in *De pace fidei* (1453), Kap. 11, die Figur des Boten mit der des Erben, in dessen Wort „alle Worte der Boten und Sendschreiben enthalten“ seien. Zum Boten vgl. Sybille Krämer: *Medium, Bote, Übertragung*; sowie aus mediävistischer Sicht Wendelin Knoch (Hg.): *Engel und Boten*; Stephan Müller: „Datenträger“; Sabine Chabr: *Botenkommunikation und metonymisches Erzählen*.

<sup>24</sup> Vgl. auch Christiane Kruse: *Wozu Menschen malen*, 58–64.



benen Mustern dominiert: der Gliederung der Künste und Wissenschaften, des Aufbaus des Studiums, der anthropologischen Ursprünge verschiedener Tätigkeiten. Zwar wird das Tun der Dichter und Philosophen dadurch charakterisiert, dass sie verschiedenste „Dinge in eins zusammen“ würfen (*compilantes*) und „so gewissermaßen aus einer Menge von Farben und Formen ein einziges Bild“ machten (*quasi de multis coloribus et formis, unam picturam facere*; III,4) – doch lässt die metaphorische Brücke zwischen Schrift und Bild gerade unausgesprochen, welche gemeinsame mediale Systemstelle beide verbände.<sup>25</sup>

Zusammengeschlossen werden können verschiedene Formen dadurch, dass sie, ob als Modelle (*exemplaria*), Nachbildungen (*exemplata*), Schatten (*umbrae*), Nachklänge (*resonantiae*), Gemälde (*picturae*), Spuren (*vestigia*), Erscheinungsbilder (*simulacra*) oder Schauspiele (*spectacula*), allesamt eine sinnliche Erscheinung betreffen, die als Bezeichnendes auf ein Bezeichnetes führt (*per signa ad signata*), also einerseits eine Nachträglichkeit, andererseits einen Bezug zum Ursprünglichen besitzt (Bonaventura, *Itinerarium*, II,11). Der Vielzahl dieser Formen korrespondiert ein breites Spektrum an Reflexionen über die Arten der ‚Vermittlung‘ – zwischen Gott und der Welt, dem Herrscher und den Untertanen, dem Äußeren und dem Inneren etc. –, Reflexionen indes, die, wie angedeutet, weniger mit Gemeinsamkeiten in den Instrumenten der Vermittlung als vielmehr mit ontologischen, sprachlichen oder rhetorischen Verknüpfungen operieren. Das Grundprinzip dieser Art medialen Denkens zeigt sich schon an den Verwendungsweisen des Ausdrucks *medium* selbst.

Von alters her bezeichnete das lateinische Substantiv oder Adjektiv *medium* in allgemeiner räumlicher wie zeitlicher Hinsicht die Mitte, den Mittelpunkt, das Mittlere, das Mittel oder das Vermittelnde, oft in Überlagerung der Konnotationen, aber ohne besonderen Akzent auf den spezifisch materiellen Bedingungen der Formen des ‚Medialen‘. V. a. in der Logik spielte der Ausdruck eine wichtige Rolle, und dementsprechend begegnet noch bei Thomas von Aquin *medium* am häufigsten in den Kommentaren zu den aristotelischen Schriften, wo die Mittel oder Werkzeuge des Schlusses, des Beweises oder der Wahrnehmung (*medium demonstrationis*, *medium cognoscendi*) im Zentrum stehen. Daneben gibt es, orientiert man sich am Sentenzenkommentar, unzählige Hinordnungen von zwei Größen auf eine Mitte hin: das Glied, welches das mittlere eines Syllogismus bildet (*medius terminus*), der Mensch als *medium* zwischen *utibilia* und *fruibilia*, die *auctoritates* als *medium* zwischen Altem und Neuem Testament, die *natura* als *medium* zwischen *essentia* und *persona distincta*, der *intellectus* als *medium* zwischen *natura* und *voluntas*, die *potentia generandi* als *medium* zwischen *absolutum* und *relatum*.<sup>26</sup> Doch interessiert sich Thomas auch für die Konstellationen, in denen das *medium* nicht in seiner funktionalen

<sup>25</sup> Zum metaphorischen Aspekt solcher ‚Kunsttheorien‘ vgl. Heike Schlie: „Ein ‚Kunststück‘ Jan van Eycks“, 254–257.

<sup>26</sup> Vgl. den Index zu den online zugänglichen *Opera omnia*; <http://www.corpusthomicum.org>, 16.07.2015.

oder ontologischen Zwischenstellung aufgeht. Er fragt, ob bestimmte Erscheinungsformen, die Engel etwa, den Status des Mittleren überschritten (lib. 1 d. 37 q. 4 a. 2), oder, wie im Falle Christi, eine nur personale, nicht aber substantielle Mittlerschaft innerhalb der Schöpfung besäßen (lib. 1 d. 20 q. 1 a. 2 arg. 2), oder ob Gott selbst überhaupt nicht durch ein Mittleres erkannt werden könne.

Im Hinblick auf die letztgenannte Problemstellung, die die viel diskutierte Frage der mittelbaren oder unmittelbaren Gotteserkenntnis und -schau betraf, unterschied er in seiner *Quaestio de veritate* (q. 18 a 1 ad 1) drei Typen des Vermittelnden (*medium*): ein Mittel, unter oder aus dem (*sub quo*), ein Mittel, durch das (*quo* oder *in quo*), und ein Mittel, von dem (*a quo*) etwas gesehen oder erkannt wird.<sup>27</sup> Der Sehvorgang selbst wurde ja in der Tradition als Kette von Vermittlungsvorgängen vorgestellt, bei denen, weil die Formen der Dinge nicht direkt auf den Sehsinn wirken können, untereinander verknüpfte und ineinander verschaltete Instanzen – Luft, Licht, Auge, Sehgeist – die *extrema*, das Körperliche und das Unkörperliche, verbinden.<sup>28</sup> Das Licht entspräche dann dem ersten der genannten Typen (*medium sub quo*), die Form eines sinnlichen Gegenstands im Auge bzw. das Prinzip des Sehaktes dem zweiten (*medium in quo*) und eine Vermittlungsform zwischen dem Gegenstand und dem Auge dem dritten (*medium a quo*). Bezogen auf die Gottesschau kommt nun aber eine Vermittlung weder durch eine *species* noch durch eine *similitudo* in Frage. Damit bleibt allein die erste Möglichkeit, das *medium sub quo*, das als das Licht der göttlichen Herrlichkeit (*lumen gloriae*) bestimmt wird: ein Licht, das nicht eigentlich Licht ist und in dem die Differenz zwischen Medium und Medialisiertem verschwindet. In heilsgeschichtlicher Perspektive zeigt sich diese Differenzierung als eine Zuordnung von verschiedenen Phasen zu verschiedenen und verschieden zahlreichen Vermittlungsinstanzen: Während Gott selbst ohne jede Vermittlung (*absque omni medio*) sieht, brauchte der Mensch vor dem Sündenfall sowohl das Mittel der Ähnlichkeit wie jenes des geistigen Lichts, zu denen nach dem Fall auch noch die Erkenntnis anhand der geschaffenen Dinge hinzutreten muss – die Seligen benötigen hingegen nurmehr das *lumen gloriae*.

Das Beispiel zeigt, wie der Ausdruck *medium* in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie theologische und epistemologische Aspekte verknüpfen kann. Im Hinblick auf die Wahrnehmung des Sinnlichen werden die Vermittlungsvorgänge fein nuanciert. Bonaventura etwa schreibt in seinem *Itinerarium* (II, 4):

Die ganze Sinnenwelt tritt [...] durch die Wahrnehmung in die menschliche Seele ein. Diese sinnenfälligen äußeren Dinge gelangen aber zuerst durch die Tore der fünf Sinne in die Seele. Sie gehen jedoch nicht [...] der Substanz nach in sie ein, sondern durch ihre Ähnlichkeiten (*similitudines*). Diese entstehen zuerst in einem Vermittelnden (*medium*), gelangen von diesem ins Organ, und zwar vom äußeren ins innere, und kommen von dort in das Wahrnehmungsvermö-

27 Vgl. Stephan Meier-Oeser: „Medienphilosophische Konzeptionen“, 57f.

28 Vgl. David C. Lindberg: *Auge und Licht*.

gen. So bewirken die Erzeugung einer Spezies im Vermittelnden (*medium*), ihre Weiterleitung vom Vermittelnden (*medium*) ins Organ und die Hinwendung des Erkenntnisvermögens zu dieser die Erfassung aller der Seele äußeren Dinge.

Während spätere Autoren wie Petrus Aureoli oder Wilhelm von Ockham darauf insistieren, dass die Erscheinungen (*apparentiae*) wie die Vermittlungsformen (*medium*) „kein reales, sondern nur ein intentionales Sein“<sup>29</sup> haben, ist für Bonaventura die Mitte schon deshalb keine bloß intentionale, weil sie als zugleich vermittelt und vermittelnd gedacht ist – eine partizipative Mitte, in der sich die Extreme berühren und über die sich der Mensch auf seinen eigenen Ursprung zurückbezieht: *lex Divinitatis est infima per media ad suprema reducere* (*Hexaëmeron*, III 32).<sup>30</sup> Dieser Rückbezug geschieht über die Seele, die ihrerseits „ein Mittleres (*medium*) zwischen den geschaffenen Dingen und Gott darstellt“ und „wie die Mitte (*medium*) zu ihren beiden Extremen“ ausgerichtet ist, so nämlich, dass „sie vom niederen Bereich eine bedingte Gewissheit empfängt, vom oberen Bereich aber eine schlechthinnige Gewissheit“ (ebd.).

Die hier nur angedeuteten Diskurse führen auf eine Spezifik mittelalterlicher Medialität. Sie besteht nicht einfach darin, dass Mediation oft weniger im Hinblick auf die Kommunikation zwischen Menschen als auf die im Göttlichen wurzelnden Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation betrachtet wird. Ebenso charakteristisch ist wohl das Verständnis von Medialität als einer inneren (substanziellen, genealogischen, logischen, partizipativen) Beziehung zwischen dem Mittleren und seinen Bezugspunkten. Schon Aristoteles hatte in seiner einflussreichen und im Mittelalter vielkommentierten Schrift *Über die Seele* (418b/419a) betont, die Sinneswahrnehmung bedürfe eines Durchlässigen, eines Dazwischen (*to metaxy*), das aber nicht einfach leer sein dürfe, sondern eine Wirkung ausübe: „Denn das Sehen kommt zustande, indem das Sinnesorgan etwas erleidet. Dies kann aber nicht durch die gesehene Farbe selber geschehen. Also ist es nur durch das Dazwischen möglich“ –, wobei die sich selbst zum Verschwinden bringende passive übertragende Substanz (Licht, Äther) mit aktiven Instanzen, Bewegung der Form einerseits, Gedächtnis, Vorstellung und Phantasia andererseits, zusammenhängt.<sup>31</sup> Unmissverständlich heißt es dann bei Thomas von Aquin, das Mittlere müsse etwas von den Extremen an sich haben.<sup>32</sup> Diese innere Beziehung impliziert, zeitlich gesehen, eine Partizipation am Ursprung wie am Ende: Das Medium kann, so andersartig es erscheinen mag, als Spur seines eigenen Ursprungs, Teilhabe an seiner eigenen Möglichkeitsbedingung und Andeutung seiner eigenen Zukunft gedacht werden. Es

<sup>29</sup> Stephan Meier-Oeser: „Medienphilosophische Konzeptionen“, 56.

<sup>30</sup> Ein Zit. aus Dionysius Areopagita: *De ecclesiastica hierarchia*.

<sup>31</sup> Vgl. Anca Vasiliu: *Du diaphane*; Frank Haase: *Die Aristotelische Philosophie*, 33–55.

<sup>32</sup> Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura, cap. 2, lectio 1: *medium debet habere aliquid de utroque extremorum*.

kann nicht nur als Träger von Signifikanten gelten, sondern in die Position des Signifikats treten – gemäß der Vorstellung, die Erscheinungen der Welt, etwa die Himmelskörper, seien Elemente der göttlichen Selbstmitteilung gegenüber dem Menschen.<sup>33</sup>

Zwar stand jene Vorstellung, im 12. Jh. von Hugo von Sankt Viktor auf die griffige Formel gebracht, in der Rede Gottes hätten nicht nur die Wörter, sondern auch die Dinge Bedeutung (*Didascalicon*, V,3), immer in Spannung zu der anderen Vorstellung, die Schöpfung sei durch die menschliche Verworfenheit gestört und allenfalls durch geistige Transzendierung oder Transformierung als Medium des Göttlichen lesbar.<sup>34</sup> Doch preisgegeben war das onto-theologisch gegründete Modell einer (prinzipiellen) Substanzrelation zwischen Schöpfer, Medium und Geschöpf damit nicht. Es wurde vielmehr in seinen partizipativen Aspekten durch Unterteilungen aufgefächert. Bonaventura etwa unterscheidet in seiner Schrift *De scientia Christi* (q. 4) gemäß den verschiedenen Beziehungsmöglichkeiten, die grundsätzlich zwischen Geschaffenem und Schöpfer bestehen, die Modalitäten der Spur (*vestigium*), des Abbilds (*imago*) und der Ähnlichkeit (*similitudo*):

Als Spur befindet sich die Kreatur in einem Verhältnis zu Gott wie zu einem Prinzip, sofern sie Abbild ist wie zu einem Objekt, als Ähnlichkeitsbild schließlich wie zu einer eingegossenen Gottesgabe. Daher ist jede Kreatur Spur, weil sie von Gott ist, Abbild, wenn sie Gott erkennt, Ähnlichkeitsbild, sofern Gott in ihr wohnt.

Die Seele ist dann wiederum die Instanz, die zwischen Innen und Außen, höherer und niederer Welt vermittelt. Sie erfährt zwar *passiones*, bringt aber auch *voces* hervor, die sich wiederum in *notae* niederschlagen. Sie erkennt das Wahre und artikuliert es in Zeichen, ist damit wie das *medium* mehr ein ‚Mittel‘ denn eine bloße ‚Mitte‘ zwischen zwei Einheiten.

Generell lässt sich also festhalten: Das *medium* stellt eine Verbindung dar und zugleich her. Unterschieden von dem, was es vermittelt, und doch diesem verbunden, ist es charakterisiert durch Fülle wie Mangel: Fülle aufgrund der Teilhabe des Vermittelnden am Vermittelten, Mangel aufgrund seiner Entfernung vom Ursprung. Das zeigt sich nicht nur in semasiologischer, sondern auch in onomasiologischer Perspektive, wenn man also nicht nach den historischen Bedeutungen des Ausdrucks *medium*, sondern nach den Ausdrücken für Phänomene des Medialen fragt. Ich greife nur ein Beispiel heraus: den Terminus *figura*. Schon früh, in klassisch römischer Zeit, konnte *figura* sowohl Visuelles („Gestalt“, „Umriss“) wie Ikonisches („Urbild“, „Abbild“, „Scheinbild“) oder Rhetorisches („Trope“) meinen. Hinzu trat dann, nach Auerbachs Deutung, mit den Kirchenvätern eine temporale Dimension, bezogen auf das Verhältnis von Altem und Neuem Testament: Die spezifische Zeit-

<sup>33</sup> Vgl. Jens Pfeiffer: *Contemplatio Caeli*.

<sup>34</sup> Zu Hugos medial-heilsgeschichtlichem Denken Aleksandra Prica: *Heilsgeschichten*.

lichkeit von Ereignissen oder Personen transportiert Beziehungen zwischen Urbild und Abbild, die wiederum im Modus der Sprache erscheinen und verhandelt werden.<sup>35</sup> *Figura* besetzt so eine Schnittstelle zwischen verschiedenen Entitäten, Orten oder Zeiten. Sie verknüpft Körper-, Gestalt-, Bild- und Zeichenhaftigkeit, Ereignis und Prinzip, Darstellung, Wiederholung und Vollzug, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, Verhülltes und Unverhülltes, Signifikant und Signifikat, Prophezeiung und Erfüllung. Sie verkörpert, visualisiert und verdeutlicht die Ursache und das Ziel, die Umbrüche und den Verlauf der Heilsgeschichte. Sie verweist über die Immanenz des heilsgeschichtlichen Syntagmas auf die Transzendenz des Paradigmas. Und dies wiederum in jener Spannung von Materialität und Immaterialität, Sinnlichkeit und Abstraktheit, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, referentieller und ontologischer Dimension des Zeichens, die oben schon begegnete: einerseits ein Reichtum an Beziehunghaftigkeit, an Anschaulichkeit, Gegenwärtigkeit und Fülle des Sinns, andererseits ein Unterschied zur Wahrheit selbst, eine Offenheit für die Zukunft, ein eschatologischer Ausstand.

## 1.2 Medialität des Heils<sup>36</sup>

„Vom Endlichen zum Unendlichen besteht keine Proportion“ (*finiti ad infinitum nulla est proportio*) – dieser bis auf Aristoteles zurückgehende Satz wird seit der Scholastik immer wieder zitiert. Er bringt zum Ausdruck, dass onto-theologisch das Endliche und das Unendliche kategorial verschieden, Schöpfer und Schöpfung durch eine radikale Differenz getrennt sind. Diese Differenz wird im Rahmen der christlichen Metaphysik nicht nur vom Menschen her gedacht, der das Göttliche als unvergleichlich begreift, sondern auch von Gott selbst her, von dem man annimmt, er beziehe sich im Geschaffenen auf eine zwar aus ihm hervorgehende, aber auch von ihm unendlich differente Entität. In diesem Sinne diskutiert Thomas von Aquin in der schon zitierten *Quaestio de veritate* die Frage, ob Gott etwas außerhalb seiner selbst erkennen könne. Die Ausgangsthese ist, dies sei nicht möglich:

Das Mittel [*medium*], durch das eine Sache erkannt wird, muss in einem Verhältnis zu dem stehen, das durch es erkannt wird. Aber das göttliche Wesen steht in keinem Verhältnis zum Geschaffenen, weil es dieses selbst im Unendlichen überschreitet; vom Unendlichen aber zum Endlichen besteht kein Verhältnis [*infiniti autem ad finitum nulla sit proportio*]. Also kann Gott, indem er sein eigenes Wesen erkennt, nicht das Geschaffene erkennen (q. 2 a. 3 arg. 4).

<sup>35</sup> Erich Auerbach: „Figura“; vgl. auch Klaus Krüger: „Figuren der Evidenz“ und jetzt Christian Kiening/Katharina Mertens Fleury (Hgg.): *Figura*.

<sup>36</sup> Vgl. zum Folgenden Carla Dauven-van Knippenberg/Cornelia Herberichs/Christian Kiening (Hgg.): *Medialität des Heils* und dort die Einleitung von Christian Kiening mit zahlreichen Nachweisen; außerdem Berndt Hamm/Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff (Hgg.): *Media Salutis*.

Die Synthese führt dann aber über diese Proposition hinaus, indem sie eine Unterscheidung im Modus der Proportionalität vornimmt: Etwas könne in zweifacher Weise in einem Verhältnis stehen – entweder untereinander oder durch gemeinsamen Bezug auf ein Anderes. Die erste Möglichkeit, *proportio* im eigentlichen Sinne, könne auf Endliches und Unendliches nicht zutreffen, da diese verschiedenen Klassen angehören; die zweite hingegen, eine *proportionalitas*, sei durchaus annehmbar, könne doch so, wie Unendliches zu Unendlichem generell in einer Beziehung stehe, auch zu dem *medium* in einer Beziehung stehen, durch das es erkannt werde; in diesem Sinne verbiete nichts anzunehmen, „das göttliche Wesen (*essentia*) sei ein Mittel (*medium*), durch das das Geschaffene erkannt werde“ (ebd.).

Auf diese Weise ist ein Modell gegeben, einerseits an dem sozial und ethisch wichtigen Grundgedanken der Ähnlichkeit festzuhalten, wie er im ersten biblischen Schöpfungsbericht formuliert ist (Gen 1,26f.), andererseits den logisch notwendigen unendlichen Abstand zwischen *creator* und *creatum* zu betonen und beides wiederum, Differenz und Relation, Unvermittelbarkeit und Mittelbarkeit, zu integrieren. Dieses Modell erfährt seine anthropologisch-historische Umsetzung in der Idee der Schöpfung als eines Heilswerks in der Zeit, aufgespannt im Ganzen der Heilsgeschichte zwischen Schöpfung, Fall, Erlösung, Endzeit und Gericht. Hier gibt es denn auch ein spezifisches Moment der Vermittlung zwischen dem Göttlichen und dem Nicht-Göttlichen: in der Person des Messias, der seit Paulus als *mesites*, als Mittler zwischen Gott und den Menschen (*mediator Dei et hominum*; Tim 2,5) gilt.

In Christus konnte, systemtheoretisch gesprochen, die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz dergestalt zugespitzt werden, dass sie in Form eines Re-entrys auf beiden Seiten, derjenigen des Menschen und derjenigen Gottes, beobachtbar wurde.<sup>37</sup> Doch diese Zuspitzung war zugleich eine, die historisch zu profilieren war vor der Folie anderer Konzepte, denen die paradox gefassten Partizipations- und Implikationsverhältnisse gerade abgesprochen wurden. Tertullian entwirft im frühen 3. Jh. seine Vorstellung der Eucharistie als einer *figura*, welche die Wahrheit des Körpers Christi in sich trägt, gegen die doketistischen oder adoptionistischen Vorstellungen der gnostischen Markioniten.<sup>38</sup> Laktanz setzt in seiner Apologie des Christentums das Wunderwirken Jesu aufgrund seiner Göttlichkeit von der Naturbeherrschung zeitgenössischer Magier ab.<sup>39</sup> Athanasius konturiert sein Mediationskonzept gegen die den historischen Jesus aus der höchsten Gottheit ausschließenden Ansätze der Arianer.<sup>40</sup> Augustinus entwickelt sein Konzept der einzig wahren Mittlerschaft Christi in Auseinandersetzung mit Neuplatonikern wie Apuleius, die davon ausgingen, Dämonen würden Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen

37 Vgl. Günter Thomas: „Die Unterscheidung der Trinität“, 97f.

38 Vgl. Erich Auerbach: „Figura“, 29f.

39 Vgl. Marie Theres Fögen: *Die Enteignung der Wahrsager*, 216.

40 Vgl. Jon M. Robertson: *Christ*.

darstellen, und damit im Verständnis Augustins die Differenz, die den Menschen von der Götterwelt trennt, eher sichtbar machten als aufhoben (*De civitate dei*, 9,13).

Diese Differenz wurde früh schon als nicht nur theologische und frömmigkeitspraktische verstanden, sondern auch als medien- und zeichenbezogene. Paulus präsentiert im 2. Korintherbrief seinen christologischen, pneumatischen, emphatischen Schriftbegriff – in dem die Trennung von Botschaft und Adressat wie die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Urheber aufgehoben ist – vor dem Hintergrund der als statisch hingestellten Schrift des mosaischen Gesetzes.<sup>41</sup> Die Apostelgeschichte zeigt, wie sich die von Zeichen und Wundern begleitete Ausbreitung des Christentums gegen die (v. a. jüdischen) Widerstände durchsetzt. Das Johannes-evangelium entwirft in Form des Rats Herrn Nikodemus eine jüdische Figur, die sich anders als die meisten auf das Außerordentliche, das sich ereignet, einlässt: „Rabbi, wir wissen, dass du als Lehrer von Gott gekommen bist. Denn niemand kann diese Zeichen wirken, die du wirkst, wenn nicht Gott mit ihm ist“ (Joh 3,2).

Die christologischen Diskussionen des 3. und 4. Jhs. spielten dann anhand verschiedener Modelle von Identität und Differenz durch, wie das Mittlersein Christi genau verstanden werden könnte.<sup>42</sup> Damit einher ging eine Schärfung der Unterscheidung zwischen *medium* und *mediator*. Hatte schon Augustinus in seinen *Confessiones* (X 43,68) festgestellt, Christus sei, insoweit Mensch, ein Mediator, insoweit aber Logos, nichts Mittleres, weil er Gott gleich, Gott bei Gott und zugleich ein einziger Gott sei, so differenzierte die Scholastik zwischen einer Mediation *secundum auctoritatem* und *secundum ministerium* sowie zwischen einer konstitutionellen, ontologischen (*medium*) und einer funktionellen, kommunikativen (*mediator*) Mittler-schaft.<sup>43</sup> Bonaventura wiederum bezog diese Mittlerschaft konsequent auf den Menschen. An Bibelstellen entlang, in denen der Ausdruck *medium* vorkommt, entwickelte er die Idee, Christus enthalte als Logos nicht nur alle Weisheit und Wissenschaft in sich, sondern sei auch selbst die Mitte aller Wissenschaften: der mit dem Sein befassten Metaphysik und der auf die Natur bezogenen Physik, aber auch der Mathematik, der Logik, der Staatskunst, der Jurisprudenz und der Theologie. In ein Verhältnis treten damit die alles umfassende Medialität Christi und die darauf gründenden, zwischen Metaphysik und Theologie aufgespannten menschlichen Wissenschaften. Es ergibt sich ein Schnittpunkt zwischen dem onto-theologisch-heilsgeschichtlichen Prozess, der sich in Christus manifestiert, und dem epistemologisch-wahrnehmungsbezogenen, in dem der Mensch Weltwissen und *scientia Christi* vereint.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Vgl. Christian Kiening/Ulrich Johannes Beil (Hgg.): *Urszenen des Medialen*, Kap. 5.

<sup>42</sup> Vgl. Jon M. Robertson: *Christ*; Christian Kiening: „Mediologie – Christologie“.

<sup>43</sup> Vgl. Artur M. Landgraf: *Dogmengeschichte* 2/2, 288–328.

<sup>44</sup> Vgl. Bonaventura: *Das Sechstageswerk*, Coll. 1.

In diesem Schnittpunkt fallen Grund und Aufhebung des Medialen zusammen – Nicolaus Cusanus wird Jesus Christus deshalb als *medium absolutum* bezeichnen.<sup>45</sup> In diesem Begriff zeigt sich mit aller Deutlichkeit, dass den Kern der christlich-christologischen Medialität des Heils eine Paradoxie bildet: Das Heilswerk als geschichtliches gründet sich auf Vermittlung, doch diese Vermittlung ist eine, die ihre eigene Medialität sowohl ausstellt wie aufhebt. Sie ist ebenso notwendig wie vorläufig – notwendig hinsichtlich der Bedingungen einer weltlichen Immanenz, vorläufig hinsichtlich einer Aufhebung dieser Bedingungen am Ende der Zeiten. Sie vollzieht sich dergestalt, dass entweder das Mittelbare als Unmittelbares sich erweist oder die Unmöglichkeit einer eigentlichen *proportio* bewusst bleibt. Wie aber, so fragt sich dann, ist die für sich genommen nicht mittelbare Vermittlung ihrerseits den Menschen, den Christen, den Gläubigen vermittelbar? Wie ist sie von denen zu konzipieren und zu praktizieren, die sich nicht im Unmittelbaren zu bewegen vermögen und an die Anschauungs- und Verlaufsformen von Raum und Zeit gebunden sind? Die Antwort kann nur heißen: durch konkrete Medien, die aktuell verfügbar sind, während das absolute Medium nur virtuell gegeben ist, Medien, die verfügbar machen, was als Ereignis entzogen ist. Sie ermöglichen es, eine absolute Fülle von Sein, Sinn oder Zeit im Diesseits punktuell und augenblickshaft mit solcher Macht und Intensität aufscheinen zu lassen, dass überhaupt erst wahrnehmbar wird, was es verheißt, wenn ein noch ausstehendes Ganzes im Jenseits erfahrbar werden soll.<sup>46</sup>

Diese Medien situieren sich an jener Systemstelle, an der Beziehungen, ja Vermittlungen von Transzendenz und Immanenz verhandelt werden – paradox verhandelt werden, erscheint doch Transzendentes im Modus der Vermittlung und zugleich als dessen Grenze.<sup>47</sup> Dabei gehen das Setzen und das Überspielen von Differenzen Hand in Hand. Einerseits werden die Pole strikt getrennt, andererseits die Trennungen beständig unterlaufen. Nicht erst im späten Mittelalter, wo komplementär zur Vergrößerung des Abstandes, der Gott von der Welt trennt, die Vermittlungen auf verschiedenen Ebenen vermehrt und entfaltet werden, spielt dies eine Rolle. Schon früh bestehen neben der christologisch gedachten Medialität diejenige des Buchs der Natur (Schöpfung) wie diejenige des Buchs der Bücher (*sacra scriptura*). Ihnen treten die durch Christus eingesetzten und im Neuen Testament verankerten Heils- oder Gnadenmittel zur Seite: die Wort-Verkündigung, die Taufe, das Abendmahl. Sie dienen dazu, das durch den Ratschluss des Vaters, das Werk Christi und die Wirkung des Heiligen Geistes (als das die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur vollziehende *medium*) begründete objektive Heilsgeschehen in subjektiver Heilsaneignung zugänglich zu machen. Sie knüpfen Heil an eine Ver-

<sup>45</sup> V. a. in *De visione dei*, Kap. 19; vgl. Christian Kiening/Ulrich Johannes Beil (Hgg.): *Urszenen des Medialen*, Kap. 8.

<sup>46</sup> Vgl. etwa am Bsp. der Vision David Ganz: *Medien der Offenbarung*.

<sup>47</sup> Vgl. Niklas Luhmann: „Das Medium der Religion“; ders.: *Die Religion der Gesellschaft*; Hartmann Tyrell: „Religiöse Kommunikation“.



mittlung in geschichtlichen Vorgängen, religiösen Institutionen und Personen, sakramentalen Formen, symbolischen Vollzügen und materiellen Erscheinungen – wie sie etwa in der Liturgie und im Kirchenraum in hoher Zahl zusammentreffen: in Gestalt von Altären, Reliquien, Taufbecken, Kultgefäßen, Kreuzen, Leuchtern, Büchern, Gewändern, Tüchern etc.<sup>48</sup>

Der französische Theologe und Bischof von Mende Guilelmus Durandus hat im 13. Jh. in seinem *Rationale* diese Erscheinungen systematisiert: Er spricht von den *officia*, den *res ac ornamenta* und begreift sie jeweils als *exemplar*, d. h. als Formen, die ein Bild bieten und zugleich am Urbild teilhaben. Sie bedeuten etwas (*significare*) und stellen etwas dar (*figurare*), zugleich sind sie erfüllt von himmlischer Süßigkeit, sind sie als *signa* wie *mysteria* selbst heilsträchtig.<sup>49</sup> Sie stehen allesamt „in einem elementaren Entsprechungsverhältnis zu Jesus Christus“,<sup>50</sup> sind aber, was ihre Heilspotenz angeht, in der Art der Entsprechung vielfach abgestuft: Glas- und Wandmalereien, Teppiche und theologische Handschriften genießen nur in Ausnahmefällen jene Verehrung, die Reliquien, Kultbildern oder liturgischen Geräten oft zuteil wird. Andererseits sind auch heilstätige Objekte auf die sie begleitenden, sie legitimierenden und authentifizierenden Texte und Bilder angewiesen. Auch für sie gilt deshalb wie für alle konkreten medialen Erscheinungen, ungeachtet vielfältiger funktionaler Differenzen, in abgeleiteter Weise, was für die christologische Medialität selbst gilt: Sie tragen als Formen und Instanzen der Vermittlung etwas in sich von der Paradoxalität des Medialen. Sie sind charakterisiert durch Fülle und Mangel. Sie setzen auf die Teilhabe am Göttlichen und die Identität von Bezeichnendem und Bezeichnetem. Zugleich aber machen sie die Grenzen einer absoluten Medialität sichtbar: die Inkommensurabilität des Absoluten und des Eingeschränkten, die Gleichzeitigkeit von Mitteilbarkeit und Unmittelbarkeit, Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit.<sup>51</sup>

Konstitutiv für die Idee, Heil könne im Nahraum präsent werden, ist denn auch das kontrastive Moment der Absenz. Es spielt schon deshalb eine zentrale Rolle, weil einerseits der Körper des Messias selbst, um den die Medialität des Heils kreist, aufgrund der Himmelfahrt abwesend ist, andererseits die Fülle des Heils, solange man sich im Diesseits bewegt und Welt und Geschichte andauern, noch aussteht. Zwar gibt es seit dem Hohen Mittelalter die Tendenz, die Präsenz- gegenüber den Absenzmomenten zu verstärken: Die Hostie wird in der Messe gezeigt, die Verehrung der sogenannten Herrenreliquien (Blut, Vorhaut, Dornen, Nägel etc.) gewinnt im populären Kult an Bedeutung, statt dem leeren Grabtuch wird im geistlichen

<sup>48</sup> Vgl. Johannes Tripps: *Das handelnde Bildwerk*.

<sup>49</sup> Kirstin Faupel-Dreves: *Vom rechten Gebrauch der Bilder*, 373–380 (Übers. des Prologs).

<sup>50</sup> Gunther Wenz: Art. „Sakramente II“, Sp. 686.

<sup>51</sup> Vgl. z. B. Michael Viktor Schwarz: „Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit medial“, in: ders.: *Visuelle Medien*, 25–64; generell Martin Andree: *Archäologie der Medienwirkung*, Christian Kiening (Hg.): *Mediale Gegenwartigkeit*.

Spiel das Erscheinen des Auferstandenen vor der Himmelfahrt akzentuiert. Doch ändert dies nichts daran, dass Präsenz und Absenz sich nach wie vor vielfach und oft untrennbar verschränken.<sup>52</sup> Die Präsenz des Heils bezieht ihre Intensität häufig gerade aus der Flüchtigkeit, der Momenthaftigkeit, der Unmöglichkeit der Dauer, mit der sie einhergeht.

Diese Spannung wird im späteren Mittelalter noch dynamisiert, sowohl durch die Ausgestaltung des christologischen Mediationsmodells wie durch dessen Übertragung auf Maria, die in die zentrale Position der Gnadenmittlerin rückt, sowie auf alte und neue Heilige, die mit ihren Reliquien vielfältige Momente religiöser Transzendenz in die weltliche Immanenz infiltrieren.<sup>53</sup> Dazu kommen neue Institutionen liturgischen oder semiliturgisch-ostentativen Charakters (Prozession, Heilumsweisung, geistliches Spiel), neue kleinformatige Objekte (Pilgerzeichen, Rosenkranz, Andachtsbild), neue Typen von Bildwerken (Tafelbild, Triptychon, Klappretabel, großformatiger Flügelaltar, Hl.-Grab-Nachbau, Palmesel, bewegliches Kreuz). Manche von ihnen können im Sinne einer Akkumulation von Heilspotenzen kombiniert werden. Alle aber bringen neue mediale Räume (des Intimen, Privaten und Innerlichen) und mediale Komplexitäten mit sich, die sich durch Einschachtelungen, Potenzierungen und Rahmungen verschiedener Formen ergeben, wie sie beispielhaft an der Gregorsmesse zu beobachten sind.<sup>54</sup> Nicht zu vergessen schließlich das, was mediengeschichtlich traditionell als markantestes Moment des Umbruchs zur Frühen Neuzeit begriffen wird: die Etablierung neuer Techniken des Drucks und der Vervielfältigung (Einblattdruck, Radierung, Blockbuch, typengedrucktes Buch).<sup>55</sup> Sie führt dazu, dass zunehmend entindividualisierte Medien Heil an immer mehr Orten gegenwärtig machen, verbreiten und übertragen können, selbst aber in der Gefahr stehen, dieses Heil nicht mehr zu verkörpern, sondern nurmehr zu bezeichnen. Zwar soll die mechanische Reproduktion die Intensität von Heilswirkungen nicht beeinträchtigen, sondern womöglich sogar verstärken und mit besonderer Effizienz versehen. Doch bedarf sie dazu sekundärer Aufladungen. Auch kann sie als Anstoß verstanden werden, sich nicht mehr auf jene auratischen Objekte zu verlassen, in denen Heil mittelbar-unmittelbar da zu sein scheint.

Die unübersehbare Vielfalt in der Medialisierung des Heils im späten Mittelalter hat insofern auch eine Kehrseite: Das Maß, in dem Heil in der Lebenswelt verfügbar gemacht wird, nährte kontrapunktisch die Skepsis gegenüber der Hingabe an äußerliche Bilder, materielle Gegebenheiten und körperliche Erscheinungen. Es ent-

<sup>52</sup> Vgl. auch Heike Schlie: *Bilder des Corpus Christi*.

<sup>53</sup> Vgl. Catherine Oakes: *Ora pro nobis*. Thomas von Aquin bezeichnet explizit als *mediatores*: Priester, Propheten, Engel und den Heiligen Geist (*Summa theologica*, III<sup>a</sup> q. 26 a. 1; *Scriptum super sententiis*, lib. 3, d. 2, q. 2, a. 2, qc. 2).

<sup>54</sup> Vgl. Esther Meier: *Die Gregorsmesse*; Andreas Gormans/Thomas Lentjes (Hgg.): *Das Bild der Erscheinung*.

<sup>55</sup> Peter Schmidt: *Gedruckte Bilder*; Sabine Griese: *Text-Bilder und ihre Kontexte*.

wickelte sich ein kritischer Diskurs, in dem die Gnadenwirkung und Heilskraft von Bildwerken nicht einfach angenommen, sondern diskutiert, an kontextuelle liturgische oder theologische Bedingungen geknüpft und nicht als magisches, sondern als symbolisches Phänomen behandelt wird.<sup>56</sup> Zur Entfaltung kommen Tendenzen, die Realpräsenz des Göttlichen in Liturgie, Andacht oder Spiel an spiritualisierende und interiorisierende Bewegungen zu knüpfen.

Daraus ergeben sich scheinbar diametral entgegengesetzte Möglichkeiten der Vermittlung. Das um 1300 entstandene *Speculum humanae salvationis*, das die biblische Heilsgeschichte anhand christologischer *figurae* als komplexen Verweiszusammenhang zeigt, entwirft ein ganzes Spektrum von Vermittlungsinstanzen: von den Propheten des Alten Testaments über Maria als Mediatrix und Christus als Mediator hin zu aktuellen geistlichen Autoritäten; aber auch von den figürlich-typologischen Sinnmustern der Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament über die figürlich-diagrammatischen Schemata hin zur Grundmetapher des Spiegels als zentralem Vermittlungsmodell von Materiellem und Immateriellem. Meister Eckhart hingegen (Predigt 16B) wendet sich in der gleichen Zeit gegen ein äußerliches Verständnis sakramentaler und epistemologischer Vermittlungen und insistiert darauf, das, was ein Bild des Urbildes ist, sei nicht einfach durch das Urbild vermittelt, vielmehr in seinem Sein voll und ganz von diesem abhängig. So wie Gott unvermittelt (*à ne mittel*) im Bild und dieses unvermittelt in Gott sei, sei Sehen nicht als medialer Übertragungsvorgang vorzustellen, sondern als Moment der paradoxalen Identität von Sehendem und Gesehenem.<sup>57</sup> Das wiederum verbindet die Predigt mit der sonst gerade auf die Fülle von Vermittlungen setzende Heilsdidaktik des *Speculum*. In beiden Fällen geht es um Verbindungen und Übertragungen, bei denen das Mediale gleichzeitig benutzt, ja ausgestaltet und aufgehoben oder eingeklammert ist. Während hier das Materielle als Erscheinungsform des Immateriellen gelten soll, soll es dort auf ein Nicht-(nur)-Materielles hin transzendiert werden.

## 2 Das Beispiel des geistlichen Spiels

Zu den komplexesten medialen Formen des späten Mittelalters gehören die bereits angesprochenen geistlichen Spiele.<sup>58</sup> Sie beziehen sich großteils auf die christologische Medialität zurück, verleihen ihr aber vielfältige Züge, indem sie Biblisches, Theologisches und Liturgisches, Textliches, Bildliches und Klangliches überblenden – im Dienste einer partizipatorischen Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens wie einer Vermittlung theologischer Gehalte und frömmigkeitspraktischer Nor-

<sup>56</sup> Vgl. Norbert Schnitzler: *Ikonoklasmus*.

<sup>57</sup> Vgl. auch Thomas Lentjes: „Der mediale Status des Bildes“.

<sup>58</sup> Ausführlicher zum Folgenden Christian Kiening: „Präsenz – Memoria – Performativität“.

men.<sup>59</sup> Anschließend an etablierte Erscheinungsformen greifen sie gleichzeitig über die klerikal-sakralen Räume und die liturgisch-festlichen Zeiten hinaus und verschieben das Verhältnis nicht-mimetischer und mimetischer Elemente. Wie andere, thematisch und funktional verwandte religiöse Bilder und Texte betreiben sie eine Engführung von verinnerlichender Verkörperung und verkörperlichender Verinnerlichung des Heils mittels Gestalthaftem, Szenischem und Anschaulichem. Doch dies in Form eines performativen Handelns, das der figürlichen Verkörperung Als-ob-Status verleiht und zugleich eine größere Gemeinschaft von Agierenden und Rezipierenden beteiligt. Benutzt werden Momente der Sukzessivität und der Simultaneität, um einem in Text und Bild autoritativ fixierten religiösen Gehalt kommensorative Präsenz und sinnliche Evidenz zu verschaffen. Daraus ergeben sich wiederum Spannungen zwischen medialen und transmedialen Sinnoperationen. Bspw. finden sich Seite an Seite Momente der Zeugenschaft (die Mittelbarkeit implizieren) und Momente der Erscheinung (die auf Unmittelbarkeit zielen): hier das Vorzeigen des Leichentuchs im leeren Grab, dort das Auftreten des Erlösers vor Maria Magdalena und den Jüngern. So sehr das zweite Moment die körperliche Evidenz schafft, die dem ersten fehlt, so sehr bleibt es prekär. Es knüpft die Evidenz an historische Zeugen, mit denen auch die Evidenz selbst eine historische wird, die in späterer Zeit zusätzlicher Geltungsstiftungen bedarf. Die Kehrseite des Verlangens nach Präsenz ist so die Notwendigkeit von Absenz, die dem, was geglaubt wird, erst die Basis verleiht, auf der geglaubt werden kann.<sup>60</sup>

Eben deshalb ist aber auch die Schrift, welche die Spiele überliefert, nicht einfach ein blasser Abklatsch der sinnlichen Fülle der theatralen Situation. Vielmehr stimuliert sie als ‚kaltes Medium‘ (McLuhan) gerade aufgrund der Abwesenheit, die sie transportiert, die lebhaftige Imagination von Anwesenheit. Sie erlaubt es im Sinne einer Partitur, die Fülle des Erscheinens im Schreiben, Lesen oder Hören auch abseits einer realen Aufführung in einer imaginativen Performanz herzustellen: anhand der sprachlichen, dialogischen und szenischen Dynamiken, der präsentativen, evokativen und signifikativen Dimensionen des Textes, seiner syntagmatischen und paradigmatischen Spannungen. Sie alle machen die Schrift zur Vollzugsform einer Memoria, die im Rückgriff auf die Vergangenheit zugleich den Ausgriff auf die Zukunft und die Verwandlung des Zeitlichen ins Überzeitliche perspektiviert, einer Memoria, die sowohl Heil zur Erscheinung bringt als auch in der Reflexion der Vermittlungsstrategien eine Steigerung von Nähe und Unmittelbarkeit ermöglicht. Die Vollzugsform zielt insofern zugleich auf eine Ostendierung wie eine Transzendierung ihrer eigenen Medialität im Hinblick auf die Medialität des Heilswerks.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Vgl. Nikolaus Henkel: „Mediale Wirkungsstrategien“.

<sup>60</sup> Zur Verschiebung von der ‚inszenierten Absenz‘ zur ‚inszenierten Präsenz‘ Christoph Petersen: *Ritual und Theater*.

<sup>61</sup> Vgl. Christian Kiening/Martina Stercken (Hgg.): *SchriftRäume*; Christian Kiening: *Mystische Bücher*.

Diese Prinzipien lassen sich vielleicht am deutlichsten an einer Form erkennen, die nicht wie im Falle des Osterspiels an die traditionellen Abläufe der Liturgie anschließt und den mimetischen Nachvollzug ins Zentrum stellt, sondern eigene Vollzüge und Steigerungseffekte kreiert: dem Fronleichnamsspiel. Es beruht auf dem im 13. Jh. institutionalisierten Fronleichnamsfest, das seinerseits genau an jener Schwelle steht, an der eine Vermehrung der Heilspräsenzen mit einer Kontrolle ihrer Grundlagen einher ging. In ihm erhält die Durchdringung von Präsentischem und Dogmatischem einen Ort im kirchlichen Festkalender, an dem in einer paradoxen selbstreflexiven Heilsinszenierung sowohl die *commemoratio* der ursprünglichen Mahlgemeinschaft als auch deren *institutio* durch die kirchliche Liturgie gefeiert werden konnte.

Das Innsbrucker Fronleichnamsspiel, der erste deutschsprachige Vertreter der Gattung, bietet denn auch, analog zum Eucharistieereignis und dem Fronleichnamsfest selbst, ein heilsgeschichtliches Konzentrat, das über die zentralen Stationen des Sündenfalls, der Geburt und der Passion Jesu Christi, in das Dogma der Transsubstantiation mündet. Im Vordergrund steht die Vermittlung exemplarischer Aspekte der Heilsgeschichte durch Propheten und Apostel, nicht deren Dramatisierung in einem Handlungsablauf. Die einzelnen Reden gewinnen ihre Dynamik v. a. durch eine Spannung zwischen verschiedenen Momenten der Zeitlichkeit, der Gegenwärtigkeit und der Heilsgeschichte. Miteinander verflochten werden eine historische, eine heilsgeschichtliche und eine liturgische Zeitlichkeit. Einerseits sind die mit Christus verbundenen Ereignisse in einer Chronologie *ab initio mundi* fixiert. Andererseits ist immer wieder das Ganze der Heilsgeschichte im Blick: der Sündenfall, die Kreuzigung, die Endzeit. Und jeweils findet in Wir-Aussagen oder Publikumsanreden ein Brückenschlag zur aktuellen Situation statt; die Ausmalung des Jüngsten Gerichts durch Philippus schließt mit der Aufforderung, zu Christus, *der da gegenwertig ist*, zu beten (vv. 398–402). Auch sonst kommt es zu Überblendungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart: Johannes Baptista blickt auf die Taufe Christi als vergangene zurück und verweist gleichzeitig auf das Lamm Gottes als gegenwärtiges. Die Propheten sprechen in der Vergangenheit, doch im Wechsel mit den auf die Gegenwart Christi bezogenen Aposteln, die wiederum in dem zwischen Präsens und Präteritum wechselnden Credo die geschichtlichen Ereignisse zu gegenwärtigen macht: gegenwärtig für die Gemeinschaft in der rituellen Memorierung.

Mit dem Credo kommt gleich eingangs jenes Stück ins Spiel, das sich zwischen Wortgottesdienst und eucharistischer Liturgie situiert und selbst schon jene konzentrierte heilsgeschichtliche Universalität verkörpert, um die es im ganzen Spiel geht. Und so wie seine Einheit durch Verteilung auf die Apostel eine überindividuelle und überhistorische Glaubensgemeinschaft erzeugt, so erzeugt umgekehrt die Vielheit der Gesänge eine überindividuelle und übertemporelle liturgische Gestimmtheit. Die Gesänge gehen jeweils den Reden der Propheten voran. Sie vermitteln zwischen der Faktizität des Credo und der Prophetizität der Visio, zwischen Augenzeugen-

schaft und Seherschaft, zwischen christologisch bestimmter Institution und typologisch fundierter Providenz. Sie unterstreichen die Feierlichkeit des prophetischen Wissens und überführen dieses zugleich in liturgische Praxis. Sie basieren überwiegend auf jenen alttestamentlichen Stellen, die traditionell auf Christus hin gelesen wurden, begegnen aber im Rahmen des Spiels als neukontextualisierte ‚Zitate‘, die zentrale liturgische Momente des kirchlichen Festkreislaufs aufrufen. Sie entsprechen also nicht der konkreten Liturgie des Fronleichnamsfestes, konzentrieren vielmehr das Kirchenjahr und die sich zwischen Weihnachten, Ostern und Pfingsten abspielende Bewegung des Heilsgeschehens auf das Fest zu Ehren des Corpus Christi.

Es kommt zu einer Überhöhung des christlichen Kults vor dem Dispositiv der Eucharistie. Vereint sich in diesem brennspiegelartig, was die Verknüpfung von *sacrificium* und *eucharistia*, von Göttlichkeit und Menschlichkeit, von Heilsverlust und Heilsgewinn ausmacht, so vereint sich im Spiel, was sonst aspekthaft auseinander tritt: Verkündigung, Geburt, Passion, Auferstehung und Himmelfahrt des Erlösers. Schon in den einzelnen Gesängen und den ihnen zugrunde liegenden Bibelstellen kommt es zu Überblendungen der Zeitstufen. Der Verweis auf eine Jungfrauengeburt bei Jesajas ist eine alttestamentliche Prophezeiung, die im Neuen Testament (Lk 1,31) so aufgegriffen wird, dass das eine präsentische *ecce* im anderen sein Echo findet und dieses Echo als im Ausgangswort impliziert gilt:

Die Gegenwart wird an die Zukunft gebunden, an eine Zukunft indes, die in Form einer Prophezeiung bereits in einer fernen Vergangenheit ausgesprochen und niedergeschrieben worden war. Doch damit nicht genug. Das Futurum ist zugleich ein Quasi-Performativ, das *conicipes* wird ausgesprochen, um in der Gegenwart eine Wirkung zu zeitigen. Denn ein fast unmittelbares Echo – das *ecce* der Jungfrau – wird genügen, damit sogleich der Leib Christi im Schoß Marias empfangen wird.<sup>62</sup>

Im Spiel wird dadurch eine Präsenz inszeniert, die nicht auf mimetischer, sondern auf symbolischer Verkörperung beruht und doch, um dem Symbolischen Evidenz zu verleihen, mit dem Mimetischen als Möglichkeit operiert. Das zeigt sich an der Gegenwärtigkeit des Gottessohnes. Der Mediator Christus tritt nicht auf und ‚steht‘ doch im ‚Raum‘. Er ist als sprechende und handelnde Figur abwesend und doch als Grund und Ziel des Vorgeführten anwesend. Adam ‚sieht‘ ihn eingangs an jenem unbestimmten ‚dort‘, das mit den Pforten der Hölle assoziiert werden kann. Auch verschiedene der Propheten und Apostel ‚sehen‘ ihn. Johannes der Täufer verweist auf ihn als das Lamm Gottes (*Ecce agnus dei*). Caspar äußert seine Dankbarkeit, dass sein Wunsch, das *kindelin* zu sehen, nunmehr in Erfüllung gegangen sei.

Christus ist also präsent in den signifikanten Bildern seiner Existenz: als König, der die Welt beherrscht, als Triumphator, der den Tod überwindet, als Lamm Gottes, das die Schuld hinwegnimmt, als Kind, das Mensch geworden ist – wobei schon die

62 Georges Didi-Huberman: *Fra Angelico*, 121.

achronologische Folge der Bilder darauf verweist, dass diese Präsenz nicht im Sinne eines empirischen Jetzt zu verstehen ist. Da zu sein als *imago* heißt gleichzeitig nicht und doch da zu sein als *corpus*: nicht im Sinne einer Figur, doch im Sinne einer Realität, die sich in der Hostie manifestieren soll. Sie jedoch wird nicht einfach als abstrakte Form der Realpräsenz ins Spiel gebracht, sondern durch die Erscheinungsformen des abwesend-anwesenden Christus mit dessen Geschichte und Gegenwärtigkeit aufgeladen. Deshalb ist zwar verschiedentlich auf das Sakrament verwiesen. Die eigentlichen Konturen der Hostie bleiben jedoch im Ungewissen – bis in die Schlussrede hinein. In ihr interpretiert der Papst die typologische Beziehung zwischen dem alttestamentlichen Manna und der neutestamentlichen Hostie als Aufhebung des Vorläufigen im Endgültigen, des Andeutenden im Erfüllten. Gleichzeitig betreibt er eine performative Aufladung der eucharistischen Gegenwart in der Sprache. Im Wort und in dessen Wiederholung (*daz ist ... daz ist ... daz ist* [vv. 79, 85, 87] in Analogie zur eucharistischen Formel *Hoc est corpus meum*) vollzieht sich eine Beschwörung dessen, was man der Hostie per se nicht ansehen kann: dass sie ‚süß‘ und ‚edel‘ und ‚himmlisch‘ sei.

In der durch den Papst sprachlich intensivierten Gegenwärtigkeit der Hostie kulminieren auch sowohl die dogmatischen wie die präsentischen Tendenzen des Fronleichnamsspiels. Einerseits wird hier jene Instanz greifbar, die am Ursprung der Institution steht, welche eine neue Dimension eucharistischer Frömmigkeit ermöglicht. Andererseits geht das innere und äußere Sehen der zuvor aufgetretenen Propheten und Zeugen in jenes Verkosten und Vereinnahmen über, dessen intensive Erfahrung das Institut des Fronleichnamsfestes erlaubt. Dieses Verkosten und Vereinnahmen soll aber seinerseits nicht als schlicht körperliches verstanden werden. Vielmehr unternimmt der Text alles, das Sinnliche von seiner bloßen Materialität zu befreien und gleichzeitig das Übersinnliche in materiellen Kategorien zugänglich zu machen. Aufgehoben werden Grenzen zwischen indexikalischen und symbolischen Zeichen ebenso wie solche zwischen Ereignis und Institution. Suggestiert wird die Möglichkeit eines realsymbolischen Zeichengebrauchs, der zwar ständig Bedeutungszuschreibungen benutzt, zugleich aber den Akt der Zuschreibung ontologisiert: Die verschiedenen Opfer, die die Heiligen Drei Könige dem *kindelin* darbringen, haben Verweiskarakter und sind zugleich *uffbare zeichen* (Innsbrucker Fronleichnamsspiel v. 598) – Zeichen der Evidenz und der Offenbarung, in denen das Bezeichnete selbst anwesend sein soll, Zeichen für eine gegenwärtige Gemeinschaft, die sich ihrerseits von der reinen Sicht- zur höheren Glaubensgemeinschaft bewegt.

Diese Profilierung einer christlichen Semiotik und Mediologie erfährt in der gleichen Zeit in anderen Texten Zuspitzungen, indem man sich verstärkt auf den alttestamentlichen Hintergrund bezieht. Die Juden erscheinen als entscheidende Triebfedern des Passionsgeschehens. An ihnen wird die heilsgeschichtliche Differenzierung auf soziale Ausgrenzungen bezogen. An ihnen wird demonstriert, wie gerade die am Verstehen scheitern, welche die religiöse Basis und die hermeneutischen Möglichkeiten besitzen sollten, und wie gerade sie, indem sie blind sind für die

Mittlerrolle Christi, diese ermöglichen. Heilsökonomisch gesehen Erfüllungsgelhilfen, sind sie sozialpolitisch und ethisch gesehen Sündenböcke, in denen die Monstrosität eines Erlösungsgeschehens, das des Opfers des Gottessohnes bedarf, sowohl kaschiert wie ausagiert wird. Zugleich kann an ihnen deutlich gemacht werden, worin die christliche Idee von Schuld und Erlösung und die mit ihr verbundene Medialität besteht.

Die Spiele unternehmen es nicht nur, das Heilsgeschehen vorzuführen. Sie kommentieren es auch, reichern es mit theologischen Deutungen und antijudaischen Effekten an – indem sie z. B. die Schändlichkeit der Juden den neuen christlichen Institutionen gegenüberstellen, in denen auch ein neuer Zeichen- und Symbolbegriff dominiert. Im *Donaueschinger Passionsspiel* (ausgehendes 15. Jh.) wird ein regelrechter Zeichendiskurs vorgeführt.<sup>63</sup> Die Juden beziehen sich ebenso wie der Teufel auf die großen Zeichen, die Jesus getan habe, und konfrontieren diesen immer wieder mit der Erwartung, er würde Zeichen tun, die sie zu überzeugen vermöchten. Doch die Wunder, die der Salvator wirkt, sind ebenso wenig wie die Prophetenworte, auf die er sich bezieht, geeignet, die Erwartung zu erfüllen. Hatte im Johannesevangelium, dem das Spiel hauptsächlich folgt, das Volk, angetan von Jesus, skeptisch gefragt, ob denn der Messias, so er kommt, „mehr Zeichen wirken [werde], als dieser gewirkt hat“ (Joh 7,31), ist im Spiel die jüdische Zuversicht auf das Kommende ungebrochen. In den Worten Leviathans: *mir zwifflet nit zû dirre frist, / das der, so der gewar Messias ist, me zeichen tûg, dan disser kan* (vv. 876–879).

Für die Juden ist das *wortzeichen*, an das sie sich halten, das dem Salvator angelegte Narrenkleid (vv. 2772f.). Das von Jesus geschlagene Kreuzzeichen hingegen versetzt sie in Unruhe (vv. 467–469). Jesus selbst wiederum nimmt immer wieder auf die Zeichen Bezug und zitiert Beispiele dafür, dass Propheten in ihrer eigenen Zeit nichts gelten. Dergestalt ist das Verstehen der christlichen Zeichen durch die Juden auf die Zukunft verschoben, zugleich sollen deren Gültigkeit und das Unerhörte des Ereignisses sich bereits in der Gegenwart erweisen. Zum einen wird deshalb demonstriert, wie einzelne Figuren Jesus als Messias annehmen, indem sie sich auf die Zeichen verlassen. Zum andern geht es darum, dass Jesus selbst die eigenen Zeichen als nicht von ihm selbst hervorgebracht erweist. Der Gottessohn soll als Medium des Vaters, sein zeichenhaftes Wirken als dasjenige der höchsten Instanz erscheinen. Wer das in der rechten Gesinnung betrachte, der würde merken *durch disse wort vnd bot, / ob das sye hie von gott, / oder ob allein durch mich* (vv. 825–827). Wenn einer auf Ehre und Ruhm ziele, rede er viel von sich selbst, *wa aber einer ret durch rat / des, so in gesendet hat, / der selbs wirt an der warheit funden* (vv. 831–833; vgl. Joh 7,18).

<sup>63</sup> Vgl. zum Folgenden genauer Christian Kiening: „Christologische Medialität und religiöse Differenz“.



Die Grundfigur ist eine tautologische: Diejenigen, die wissen können, dass der Messias ein Medium Gottes ist, werden, so sie zu glauben gewillt sind, denjenigen, der sich selbst als Salvator bekennt, als solchen zu erkennen vermögen. Doch sie soll begriffen werden als paradoxe, die es erlaubt, eine mediale Intensität vor der Folie ihrer Negation herzustellen oder auch Transzendenzelemente in der Immanenz aufscheinen zu lassen und zugleich an Verstehensbedingungen zu koppeln. An denen, die Zeichen fordern, ohne die schon gegebenen verstehen zu können, soll die Fülle eben jener Zeichen erwiesen werden, die nicht einfach auf Abwesendes verweisen, sondern reale und paradoxe Metonymien darstellen – wie die Vera icon, die Veronika als *zeichen* präsentiert, bei dem das Antlitz am Tuch selbst ‚hafte‘ (vv. 3195–3197)<sup>64</sup>. Das Tuch als ein Medium, das seine Bedeutung und Bedeutsamkeit in der Ostentation und Präsentation enthüllt, kann geradezu als Konzentrat dessen gelten, was das Spiel in seinem gleichzeitigen Beschwören christlicher Zeichen und Entlarven jüdischer Zeichenerwartungen ausstellt. Es transportiert eine Evidenz, die sich gerade aus dem medialen Oszillieren der Zeichen ergibt – dem Oszillieren zwischen bloß behaupteten oder angenommenen und sich selbst erfüllenden oder vollziehenden Zeichen. Wenn die moderne Medientheorie feststellt, dass Zeichen als Spuren immer einen (nicht-intendierten) Sinnüberschuss transportieren, der zu seiner Verkörperung des Mediums bedarf,<sup>65</sup> so wäre die Relation hier anders anzusetzen: Der Sinnüberschuss der Zeichen ergibt sich durch das Urmedium, auf das sie sich beziehen, kann aber erst bei einer bestimmten Intentionalität zu Wirkung kommen.

In diesem Sinne bleibt das Spiel auch nicht dabei stehen, ein richtiges und ein falsches Zeichenverständnis auf der Ebene der Figurenreden gegeneinander zu stellen. Es entwirft selbst Evidenzen, in denen Zentralmomente der Passionsgeschichte sowohl zur Anschauung kommen als auch sich auf gewisse Weise erfüllen. Entworfen werden imaginative Kristallisationskerne, in denen das szenische Geschehen in Bildformeln mündet: Judastod, Geißelsäule, Ecce homo, Kreuztragung, Marienklage, Anbringen der Inschrift etc. In diesen Bildformeln kommen sich sukzessive einstellendes und vorab fixiertes und gewusstes Ereignis zur Deckung. Am Ende des Streitgesprächs zwischen Christiana und Iudaea stellt die Personifikation der christlichen Kirche fest: *dine wort sind luft vnd wind! / züm zeichen, das ir all sind blind / vnd das ir hand ein valschen glouben, / so tün ich dir verbinden din ougen / vnd brich dir din baner enzwey!* – die nachfolgende Regiebemerkung vermerkt dies nochmals als auszuführenden Akt (vv. 3802–3806). Das Spiel lässt also die Handlung nicht einfach in die aus zahllosen Darstellungen bekannte Bildsymbolik münden. Es markiert den Übertragungsakt als solchen und nutzt ihn zugleich explizit, die wertlosen

<sup>64</sup> Vgl. hierzu auch Christiane Ackermann: „Schwellengänge in Raum und Zeit“; Ulrich Barton: „Vera icon und Schau-Spiel“.

<sup>65</sup> Sybille Krämer: „Das Medium als Spur und als Apparat“, 79.

jüdischen Worte, die nur Worte sind, von den sinnerfüllten christlichen abzusetzen, die mit einem Handeln konvergieren. So wird einerseits die Geltung des im Spiel Dargestellten unterstrichen, andererseits die Medialität der szenischen Darstellung transzendiert. Wenn in den Regiebemerkungen immer wieder auf den Als-ob-Charakter einer Handlung hingewiesen ist, liegt darin die Aufforderung, die dargestellte Wirklichkeit nicht in ihrer vordergründigen Erscheinung zu nehmen, sondern in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung zur Entfaltung kommen zu lassen – in einer anächtigen ‚Betrachtung‘ von Figuren, wie es im Prolog heißt, in denen sich nicht einfach die Vermittlung der Geschichte, sondern die Teilhabe an dieser über das Medium des Heiligen Geistes abspielen soll.<sup>66</sup>

### 3 Ausblick

Vorstehend konnte nicht mehr als ein Ausschnitt aus den vielfältigen medialen Konstellationen der mittelalterlichen Überlieferung geboten werden. Er konzentrierte sich auf die theologischen, geistlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Diskurse, die durchaus nicht als vollständig dominierend angesehen werden dürfen. Vermittlungsfragen spielten vielmehr in zahlreichen Zusammenhängen, politischen, rechtlichen, sozialen, ästhetischen, eine zentrale Rolle – wobei die in sie hineinwirkenden Modelle häufig von der Theologie oder der Frömmigkeitspraxis zumindest affiziert waren. Insofern besitzt der gewählte Ausschnitt den Vorteil, an einem relativ kohärenten Bereich deutlich machen zu können, dass unter bestimmten Bedingungen theoretische und ästhetische Selbstbeschreibungsformen des Medialen sich aufeinander beziehen lassen und dass aus ihrer Untersuchung sich mehr ergeben kann als nur eine Aufpflanzung moderner medialer Kategorien auf mittelalterliche Verhältnisse. Wo der Blick sich auf die Eigenlogiken und spezifischen Semantiken, auf prägnante Untersuchungsfelder und modellhafte Konstellationen richtet, führt er weniger auf klare Vor- oder auch Gegenbilder zu einer Geschichte moderner Medialität als vielmehr auf eine komplexe Gemengelage, die sich weder bruchlos in das Narrativ einer ins Digitale mündenden Medienteologie einordnen lässt noch mit späteren medialen Konstellationen ohne Verbindung ist: Man denke an das dialektische Verhältnis von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit, das gerade für die frühe Moderne, in der sich eine systematische Medienreflexion auszubilden beginnt, zentral ist.<sup>67</sup>

Unübersehbar dürfte geworden sein, inwiefern, wie eingangs angedeutet, der mediologische Zugang einen methodologischen Charakter besitzt. Er will nicht

<sup>66</sup> Vgl. auch Regina Töpfer: „Implizite Performativität“.

<sup>67</sup> Vgl. Tobias Wilke: *Medien der Unmittelbarkeit*.

schlichtweg ein neues Paradigma institutionalisieren,<sup>68</sup> vielmehr die vorhandenen Bemühungen um die Eigenheit vormoderner Texte, Bilder und Objekte weiterführen, und zwar dergestalt, dass (1) diese in ihren medialen Fakturen wie situativen Gegebenheiten und möglichen Kontexten analysiert, (2) die konkreten medialen Formen erster Ordnung mit den in ihnen und anderswo dargestellten und thematisierten Medialitäten zweiter Ordnung in ein Verhältnis gesetzt und (3) die Beobachtungsbedingungen der medialen Konstellationen reflektiert werden.

Dies impliziert die Entscheidung für eine *bestimmte* Fokussierung von Geschichte und Überlieferung und die Möglichkeit, *bestimmte* Differenzierungen zu gewinnen, die aber zugleich das Spektrum der Aspekte, die an einem Gegenstand zu beobachten sind, erweitern können. Z. B. den performativen Aspekt – die Vollzugsdimensionen eines Objekts und einer Situation, die durch Rahmungen und Wiederholungen konstituiert wird. Oder den materiellen – die Gegebenheiten des Objekts oder der Situation, die für jeden Sinnvollzug benötigt und zugleich von diesem überschritten wird. Oder den semiotischen – die Zeichenhaftigkeit der Überlieferung, die auch dort gegeben ist, wo eine Präsenz von Objekt oder Situation zu dominieren scheint. Die Perspektive auf Medialität gälte dann dem, was sich materiell in den performativen Vollzügen semiotischer Gefüge als Vermittlungshaftigkeit zeigt, zugleich aber in der Materialität nicht erschöpft. Sie gälte den Möglichkeiten des Bedeutens, die weder einfach materiell fundiert und zeichenhaft codiert wären, sondern jeweils aus einer Bewegung *zwischen* beiden hervorgehen und in Wiederholung und Abweichung sich realisieren. Mit Wiederholung und Abweichung wären zugleich zentrale Aspekte gerade der mittelalterlichen Kultur tangiert, in der ‚Medien‘ nicht nur der Übermittlung (von Information und Wissen), sondern auch der Übertragung (von Energie) dienen und beide, Übermittlung wie Übertragung, auf Vorgegebenes und Ursprüngliches bezogen waren, von denen her wiederum die Geltung des je Gegenwärtigen gesichert werden sollte.

Von hier aus ließe sich ein Bogen schlagen sowohl zur medialen Situation der Moderne wie zu den theoretischen Grundlagen der medialen Beobachtung. Auf das erste bezogen wäre zu bedenken, inwiefern der historische Wandel nicht bloß mit technologischen, sondern auch mit epistemologischen Veränderungen zusammenhängt: bspw. einer Verschiebung der onto-theologischen und transzendenzbezogenen Grundierung von Medialität, die erst ein Verständnis des Medialen als eines universalen Apriori, einer formalen kommunikationslogischen Struktur und damit auch einer dem Realen gegenüberstehenden eigenen Welt ermöglicht. Auf das zweite bezogen wäre zu überlegen, inwiefern der Grundzug mittelalterlicher Medialität, das *medium* in einer Figur wechselseitiger Implikation der *extrema* zu denken, nicht auch noch in der Moderne seine Spiegelungen findet. Luhmanns bekannte Unterscheidung von Medium und Form etwa ermöglicht ja nicht nur die Konzeptualisie-

68 Etwas anders Horst Wenzel: *Mediengeschichte*, 11.

rung des performativen Vollzugs des Medialen und lenkt nicht nur den Blick auf die Spannung von Beobachtbarkeit und Unbeobachtbarkeit.<sup>69</sup> Mit dem Gedanken einer verschiedenen starken Koppelung von Elementen wird das Medium explizit nicht als ein Drittes, als ein ‚Dazwischen‘ gedacht und zugleich eine schematische Differenz von Universellem und Partikularem, Idee und Wirklichkeit, Muster und Ausführung vermieden. Statt das Vermittlungsproblem, das sich in allen dualen Weltmodellen stellt, durch die Einführung immer neuer ‚Figuren des Dritten‘ zu lösen, wird hier ein sowohl prozessuales wie paradoxales Geschehen fokussiert, bei dem einerseits mit beständigen Umschlägen zwischen Aktuellem und Potentiellem, andererseits einem wechselseitigen Enthaltensein des einen im andern zu rechnen ist. Auch die Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour oder die Theorie des agentiellen Realismus von Karen Barad stellen infrage, inwieweit Medien oder Apparate einfach als dritte Instanzen zwischen dem Menschen und den Dingen fungieren. Es könnte sich lohnen, diese Ansätze auf jene vormodernen Konstellationen zu beziehen, in denen die Grenzen zwischen Medialem und Realem, Textthermeneutik und Welthermeneutik, semiotischem und ontologischem Zeichenverständnis ebenfalls anders verliefen als in der ‚klassischen Moderne‘, jene Konstellationen, in denen eine gegebene mediale Form als Erscheinungsform eines absoluten (ontologischen) Mediums gedacht werden konnte, das seinerseits das Mediale gerade aufhebt – an der Urform partizipierend und doch von ihr unterschieden. So gesehen könnte der mediävistische Blick auch die eine oder andere Implikation modernen medialen Denkens erhellen helfen.

## Literatur

### Primärtexte

- Aristoteles: *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*, hg. u. übers. v. Olof Gigon, Zürich 1950.
- Augustinus: *Bekenntnisse*. Lateinisch und Deutsch, eingel., übers. u. erl. v. Joseph Bernhart, mit einem Vorw. v. Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt a. M., Leipzig 1987 (insel taschenbuch 1002).
- Augustinus, Aurelius: *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*, Übersetzung, Anm. u. Nachw. v. Karla Pollmann, Stuttgart 2002 (RUB 18165).
- Bonaventura: *Itinerarium mentis in deum. De reductione artium ad theologiam*, lat.-dt., eingel., übers. u. erl. von Julian Kaup, München 1961.
- Ders.: *Das Sechstageswerk*, Lat.-dt., übers. und eingel. von Wilhelm Nyssen, 2. Aufl., München 1979.
- Ders.: *Quaestiones disputatae de scientia Christi. Vom Wissen Cristi*, lat.-dt., übers., kommentiert u. mit Einl. hg. v. Andreas Speer, Hamburg 1992.
- Das Donaueschinger Passionsspiel*, hg. v. Antonius H. Touber, Stuttgart 1985 (RUB 8046).

---

<sup>69</sup> Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 195–202; Sybille Krämer: „Form als Vollzug“; Thomas Khurana: „Was ist ein Medium?“; Dieter Mersch: *Medientheorien*, 217; Jörg Brauns: *Form und Medium*.

- Hugo von Sankt Viktor: *Didascalicon de studio legende. Studienbuch*, übers. u. eingel. v. Thilo Offergeld, Freiburg u. a. 1997 (Fontes christiani 27).
- [*Innsbrucker Fronleichnamsspiel*] *Alteütsche Schauspiele*, hg. v. Franz Joseph Mone, Quedlinburg/Leipzig 1841 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur 21).
- Meister Eckhart: *Werke I. Texte und Übersetzungen* [nach der Ausgabe von Quint], hg. v. Niklaus Largier, Frankfurt a. M. 1993 (Bibliothek deutscher Klassiker 91).
- [*Speculum humanae salvationis*] Jules Lutz, Paul Pedrizet: *Speculum humanæ salvationis*, kritische Ausg., Übersetzung v. Jean Mielot (1448). Die Quellen des Speculums und seine Bedeutung in der Ikonographie bes. in der elsässischen Kunst des XIV. Jahrhunderts, Bd. 1, Leipzig 1907.
- Ders.: *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, Bde. 1–2, hg. v. Pierre Mandonnet, Paris 1929.
- Thomas von Aquin: *Quaestiones disputatae*, Bd. 3: De veritate, Turin/Rom 1931.

### Theorie-/Forschungstexte

- Ackermann, Christiane: „Schwellengänge in Raum und Zeit: Immersion im geistlichen Spiel“, *LiLi* 167 (2012), 82–103.
- Althoff, Gerd (Hg.): *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, Stuttgart 2001 (Vorträge und Forschungen. Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 51).
- Andree, Martin: *Archäologie der Medienwirkung. Faszinationstypen von der Antike bis heute*, München 2005.
- Auerbach, Erich: „Figura“, *Archivum romanicum: nuova rivista di filologia romanza* 22 (1938), 436–489; wieder in: ders.: *Neue Dantestudien*, Istanbul 1944, 11–71.
- Barad, Karen: *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, Frankfurt a. M. 2012 (edition unseld 45) [engl. 2003].
- Barton, Ulrich: „Vera icon und Schau-Spiel. Zur Medialität der Veronica-Szene im mittelalterlichen Passionsspiel“, *PBB* 133 (2011), 451–469.
- Bolter, Jay David/Richard Grusin: *Remediation. Understanding new media*, Cambridge/Mass. 2000.
- Brauns, Jörg (Hg.): *Form und Medium*, Weimar 2002.
- Burkhardt, Johannes/Christine Werkstetter (Hgg.): *Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit*, München 2005.
- Chabr, Sabine: *Botenkommunikation und metonymisches Erzählen. Der Parzival Wolframs von Eschenbach*, Zürich 2012 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 26).
- Crivellari, Fabio/Marcus Sandl: „Die Medialität der Geschichte. Forschungsstand und Perspektiven einer interdisziplinären Zusammenarbeit von Geschichts- und Medienwissenschaften“, *Historische Zeitschrift* 277 (2003), 619–654.
- Crivellari, Fabio u. a. (Hgg.): *Die Medien der Geschichte. Historizität und Medialität in interdisziplinärer Perspektive*, Konstanz 2004 (Historische Kulturwissenschaft 4).
- Dauven-van Knippenberg, Carla/Cornelia Herberichs/Christian Kiening (Hgg.): *Medialität des Heils im späten Mittelalter*, Zürich 2009 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10).
- Débray, Régis: *Einführung in die Mediologie*, Bern u. a. 2003.
- Depkat, Volker: „Kommunikationsgeschichte zwischen Mediengeschichte und der Geschichte sozialer Kommunikation. Versuch einer konzeptionellen Klärung“, in: Karl-Heinz Spieß (Hg.): *Medien der Kommunikation im Mittelalter*, Stuttgart 2003, 9–48.
- Didi-Huberman, Georges: *Fra Angelico. Unähnlichkeit und Figuration*, München 1995.
- Faulstich, Werner: *Medien und Öffentlichkeiten im Mittelalter 800–1400*, Göttingen 1996 (Geschichte der Medien 2).

- Faupel-Dreys, Kirstin: *Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum. Mittelalterliche Funktionsbestimmungen bildender Kunst im Rationale divinorum officiorum des Durandus von Mende*, Leiden/Boston/Köln 2000 (Studies in the history of christian thought 89).
- Fögen, Marie Theres: *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a. M. 1993 (stw 1316).
- Ganz, David: *Medien der Offenbarung. Visionsdarstellungen im Mittelalter*, Berlin 2008.
- Giesecke, Michael: *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien*, Frankfurt a. M. 1991.
- Ders.: *Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel. Studien zur Vorgeschichte der Informationsgesellschaft*, Frankfurt a. M. 1992 (stw 997).
- Gormans, Andreas/Thomas Lentjes (Hgg.): *Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter*, Berlin 2007 (KultBild. Visualität und Religion in der Vormoderne 3).
- Griese, Sabine: *Text-Bilder und ihre Kontexte. Medialität und Materialität von Einblatt-Holz- und -Metallschnitten des 15. Jahrhunderts*, Zürich 2011 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 7).
- Gumbrecht, Hans Ulrich/K. Ludwig Pfeiffer/Monika Elsner (Hgg.): *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt a. M. 1988 (stw 750).
- Haase, Frank: *Die Aristotelische Philosophie der Medien*, München 2006.
- Hamm, Berndt/Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff (Hgg.): *Media Salutis. Gnaden- und Heilsmedien in der abendländischen Religiosität des Mittelalters*, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 58).
- Hartmann, Frank: *Mediologie. Ansätze einer Medientheorie der Kulturwissenschaften*, Wien 2003.
- Henkel, Nikolaus: „Titulus und Bildkomposition. Beobachtungen zur Medialität in der Buchmalerei anhand des Verhältnisses von Bild und Text im ‚Bamberger Psalmenkommentar‘“, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 62/4 (1999), 449–463.
- Ders.: „Mediale Wirkungsstrategien des mittelalterlichen ‚Dramas‘. Ein Beitrag zur Konstruktion literarischer Intermedialität“, in: Karl-Heinz Spieß (Hg.): *Medien der Kommunikation im Mittelalter*, Stuttgart 2003, 237–263.
- Herberichs, Cornelia/Christian Kiening (Hgg.): *Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte*, Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 3).
- Hoffmann, Stefan: *Geschichte des Medienbegriffs*, Hamburg 2002 (Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft 3).
- Kellermann, Karina (Hg.): *Medialität im Mittelalter*, Berlin 2004 (Das Mittelalter 9/1).
- Khurana, Thomas: „Was ist ein Medium? Etappen einer Umarbeitung der Ontologie mit Luhmann und Derrida“, in: Sybille Krämer (Hg.): *Über Medien. Geistes- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Berlin 1998, 111–142.
- Kiening, Christian (Hg.): *Mediale Gegenwärtigkeit*, Zürich 2007 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 1).
- Ders.: „Medialität in mediävistischer Perspektive“, *Poetica* 39 (2007) [2008], 285–352.
- Ders.: „Präsenz – Memoria – Performativität. Überlegungen im Umfeld des Innsbrucker Fronleichnamsspiels“, in: Ingrid Kasten/Erika Fischer-Lichte (Hgg.): *Transformationen des Religiösen. Performativität und Textualität im Geistlichen Spiel*, Berlin/New York 2007 (Trends in Medieval Philology 11), 139–168.
- Ders.: „Christologische Medialität und religiöse Differenz“, in: Michael Borgolte/Bernd Schneidmüller (Hgg.): *Hybride Kulturen im europäischen Mittelalter*, Berlin 2009 (Europa im Mittelalter 16), 125–140.
- Ders.: *Mystische Bücher*, Zürich 2011 (Mediävistische Perspektiven 2).
- Ders./Martina Stercken (Hgg.): *SchriftRäume. Dimensionen von Schrift zwischen Mittelalter und Moderne*, Zürich 2008 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 4).

- Ders./Martina Stercken (Hgg.): *Modelle des Medialen im Mittelalter*, Berlin 2010 (Das Mittelalter 15/2).
- Ders./Aleksandra Prica/Benno Wirz (Hgg.): *Wiederkehr und Verheißung. Dynamiken der Medialität in der Zeitlichkeit*, Zürich 2010 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 16).
- Ders./Katharina Mertens Fleury (Hgg.): *Figura. Dynamiken der Zeichen und Zeiten im Mittelalter*, Würzburg 2012 (Philologie der Kultur 7).
- Ders./Ulrich Johannes Beil: *Urszenen des Medialen. Von Moses zu Caligari*, Göttingen 2012.
- Kittler, Friedrich/Ana Ofak (Hgg.): *Medien vor den Medien. Übertragung, Störung, Speicherung bis 1700*, München 2007.
- Knoch, Wendelin (Hg.): *Engel und Boten*, Berlin 2006 (Das Mittelalter 11/1).
- Krämer, Sybille: „Das Medium als Spur und als Apparat“, in: dies. (Hg.): *Medien – Computer – Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und neue Medien*, Frankfurt a. M. 1998 (stw 1379), 73–94.
- Dies.: „Form als Vollzug oder: Was gewinnen wir mit Niklas Luhmanns Unterscheidung von Medium und Form?“, *Rechtshistorisches Journal* 17 (1998), 558–574.
- Dies.: „Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle medientheoretischer Überlegungen beim Philosophieren“, in: Stefan Münker/Alexander Roesler/Mike Sandbothe (Hgg.): *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003 (Fischer 15757), 78–90.
- Dies.: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M. 2008.
- Krüger, Klaus: „Bild – Schleier – Palimpsest. Der Begriff des Mediums zwischen Materialität und Metaphorik“, in: Ernst Müller (Hg.): *Begriffsgeschichte im Umbruch?*, Hamburg 2005 (Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderband 2004), 81–112.
- Ders.: „Figuren der Evidenz. Bild, Medium und allegorische Kodierung in der Malerei des Trecento“, in: Peter Strohschneider (Hg.): *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York 2009, 904–929.
- Kruse, Christiane: *Wozu Menschen malen. Historische Begründungen eines Bildmediums*, München 2003.
- Landgraf, Artur M.: *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 Teile, Teil 2: Die Lehre von Christus, Regensburg 1954.
- Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a. M. 2007 [engl. 2005].
- Lentes, Thomas: „Der mediale Status des Bildes. Bildlichkeit bei Heinrich Seuse – statt einer Einleitung“, in: ders. (Hg.): *Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne*, Berlin 2004 (KultBild. Visualität und Religion in der Vormoderne 1), 13–73.
- Leonhard, Joachim-Felix u. a. (Hgg.): *Medienwissenschaft. Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen*, 3 Bde., Berlin/New York 1999 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 15).
- Lindberg, David C.: *Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler*, Frankfurt a. M. 1987.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1997.
- Ders.: „Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen“, *Soziale Systeme* 6/1 (2000), 39–51.
- Ders.: *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000, als Tbd. 2002 (stw 1581).
- McLuhan, Marshall: *The Gutenberg galaxy. The making of typographic man*, New York 1962 [dt.: *Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*, Düsseldorf/Wien 1968].
- Ders.: *Understanding media. The extensions of man*, New York 1964 [dt.: *Die magischen Kanäle. Understanding Media*, Dresden/Basel 1995 (Fundus Bücher 127)].

- Meier, Esther: *Die Gregorsmesse. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus*, Köln/Weimar/Wien 2006.
- Meier-Oeser, Stephan: „Medienphilosophische Konzeptionen in der Erkenntnis- und Zeichentheorie des Mittelalters“, in: Christian Kiening/Martina Stercken (Hgg.): *Modelle des Medialen im Mittelalter*, Berlin 2010 (Das Mittelalter 15/2), 48–62.
- Mersch, Dieter: *Medientheorien zur Einführung*, Hamburg 2006.
- Mostert, Marco (Hg.): *New approaches to medieval communication*, Turnhout 1999 (Utrecht studies in medieval literacy 1).
- Müller, Jan-Dirk: „Der Körper des Buchs. Zum Medienwechsel zwischen Handschrift und Druck“, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hgg.): *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a. M. 1988 (stw 750), 203–217.
- Ders.: „Formen literarischer Kommunikation im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit“, in: Werner Röske/Marina Münkler (Hgg.): *Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, München 2004, 21–53.
- Ders.: „Medialität. Frühe Neuzeit und Medienwandel“, in: Kathrin Stegbauer/Herfried Vögel/Michael Waltenberger (Hgg.): *Kulturwissenschaftliche Frühneuzeitforschung. Beiträge zur Identität der Germanistik*, Berlin 2004, 49–70.
- Müller, Stephan: „Datenträger. Zur Morphologie und Funktion der Botenrede in der deutschen Literatur des Mittelalters am Beispiel von ‚Nibelungenlied‘ und ‚Klage‘“, in: Ludger Lieb/Stephan Müller (Hgg.): *Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter*, Berlin/New York 2002 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 20 [254]), 89–120.
- Ders.: „‚Erec‘ und ‚Iwein‘ in Bild und Schrift. Entwurf einer medienanthropologischen Überlieferungs- und Textgeschichte ausgehend von den frühesten Zeugnissen der Artusepen Hartmanns von Aue“, *PBB* 127 (2005), 414–435.
- Ders.: „Alte Medien. Einmaligkeit und Mehrmaligkeit von Stimme und Schrift im Prolog des *Wolfdietrich D* in Handschrift und Druck“, *Scientia Poetica* 10 (2006), 1–18.
- Münker, Stefan/Alexander Roesler (Hgg.): *Was ist ein Medium?*, Frankfurt a. M. 2008 (stw 1887).
- Oakes, Catherine: *Ora pro nobis. The virgin as intercessor in medieval art and devotion*, London 2008.
- Ong, Walter J.: *Orality and literacy. The technologizing of the word*, London u. a. 1982.
- Petersen, Christoph: *Ritual und Theater. Maßallegorese, Osterfeier und Osterspiel im Mittelalter*, Tübingen 2004 (MTU 125).
- Pfeiffer, Jens: *Contemplatio Caeli. Untersuchungen zum Motiv der Himmelsbetrachtung in lateinischen Texten der Antike und des Mittelalters*, Hildesheim 2001.
- Posner, Roland: „Zur Systematik der Beschreibung verbaler und nonverbaler Kommunikation: Semiotik als Propädeutik der Medienanalyse“, in: Hans-Georg Bosshardt (Hg.): *Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beiträge zum Gedenken an Hans Hörmann*, Berlin/New York 1986, 267–313.
- Prica, Aleksandra: *Heilsgeschichten. Untersuchungen zur mittelalterlichen Bibelauslegung zwischen Poetik und Exegese*, Zürich 2010 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 8).
- Robertson, Jon M.: *Christ as mediator. A study of the theology of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*, Oxford 2007.
- Röskelein, Hedwig (Hg.): *Kommunikation*, Berlin 2001 (Das Mittelalter 6,1).
- Sandl, Marcus: *Medialität und Ereignis. Eine Zeitgeschichte der Reformation*, Zürich 2011 (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 18).
- Schlie, Heike: *Bilder des Corpus Christi. Sakramentaler Realismus von Jan van Eyck bis Hieronymus Bosch*, Berlin 2002.



- Dies.: „Ein ‚Kunststück‘ Jan van Eycks in der Nachfolge der mittelalterlichen Artefakt- und Kunsttheorie“, in: Corinna Laude/Gilbert Heß (Hgg.): *Konzepte von Produktivität im Wandel vom Mittelalter in die Frühe Neuzeit*, Berlin 2008, 243–286.
- Schmidt, Peter: *Gedruckte Bilder in handgeschriebenen Büchern. Zum Gebrauch von Druckgraphik im 15. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2003 (pictura et poesis 16).
- Schmitz, Ulrich/Horst Wenzel (Hgg.): *Wissen und neue Medien. Bilder und Zeichen von 800 bis 2000*, Berlin 2003 (Philologische Studien und Quellen 177).
- Schnell, Rüdiger: „Literaturwissenschaft und Mediengeschichte. Kritische Überlegungen eines Mediävisten“, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 34 (2009), 1–48.
- Schnitzler, Norbert: *Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts*, München 1996.
- Schwarz, Michael Viktor: *Visuelle Medien im christlichen Kult. Fallstudien aus dem 13. bis 16. Jh.*, Wien u. a. 2002.
- Spieß, Karl-Heinz (Hg.): *Medien der Kommunikation im Mittelalter*, Stuttgart 2003 (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte 15).
- Stercken, Martina: „Medien und Vermittlung gesellschaftlicher Ordnung. Beiträge der schweizerischen Geschichtsforschung zum Spätmittelalter“, *Traverse* 1 (2012), 212–225.
- Thomas, Günter: „Die Unterscheidung der Trinität und die Kontingenzformel Gott“, *Soziale Systeme* 7/1 (2001), 87–99.
- Töpfer, Regina: „Implizite Performativität. Zum medialen Status des Donaueschinger Passionsspiels“, *PBB* 131 (2009), 106–132.
- Tripps, Johannes: *Das handelnde Bildwerk in der Gotik. Forschungen zu den Bedeutungsschichten des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Hoch- und Spätgotik*, 2. Aufl., Berlin 2000.
- Tyrell, Hartmann: „Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt“, in: Klaus Schreiner (Hg.): *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München 2002, 41–93.
- Vasiliiu, Anca: *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Paris 1997.
- Vogl, Joseph: „Medien-Werden: Galileis Fernrohr“, *Archiv für Mediengeschichte* 1 (2001), 115–123.
- Wandhoff, Haiko: *Der epische Blick. Eine mediengeschichtliche Studie zur höfischen Literatur*, Berlin 1996 (Philologische Studien und Quellen 141).
- Ders.: „Speicher- und Schauräume der Schrift. Die höfische Epik des Mittelalters aus medien-geschichtlicher Sicht“, *Jahrbuch für internationale Germanistik XXVIII/2* (1996), 80–99.
- Ders.: *Ekphrasis. Kunstbeschreibungen und virtuelle Räume in der Literatur des Mittelalters*, Berlin/New York 2003 (Trends in Medieval Philology 3).
- Ders./Horst Wenzel: „Literatur vor und nach Gutenberg. Perspektiven einer integrativen Mediengeschichte“, *Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes* 44/3 (1997), 18–29.
- Wenz, Gunther: Art. ‚Sakramente II‘, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29, Berlin/New York 1998, Sp. 685–695.
- Wenzel, Horst: *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995.
- Ders. (Hg.): *Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter*, Berlin 1997 (Philologische Studien und Quellen 143).
- Ders.: *Mediengeschichte. Vor und nach Gutenberg*, Darmstadt 2007.
- Ders./Wilfried Seipel/Gotthart Wunberg (Hgg.): *Die Verschriftlichung der Welt. Bild, Text und Zahl in der Kultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Wien 2000 (Schriften des Kunsthistorischen Museums 5).
- Dies. (Hgg.): *Audiovisualität vor und nach Gutenberg. Zur Kulturgeschichte der medialen Umbrüche*, Wien/Mailand 2001 (Schriften des Kunsthistorischen Museums 6).

- Wilke, Tobias: *Medien der Unmittelbarkeit. Dingkonzepte und Wahrnehmungstechniken 1918–1939*, München 2010.
- Zielinski, Siegfried: *Archäologie der Medien. Zur Tiefenzeit des technischen Hörens und Sehens*, Hamburg 2002 (re 55649).

